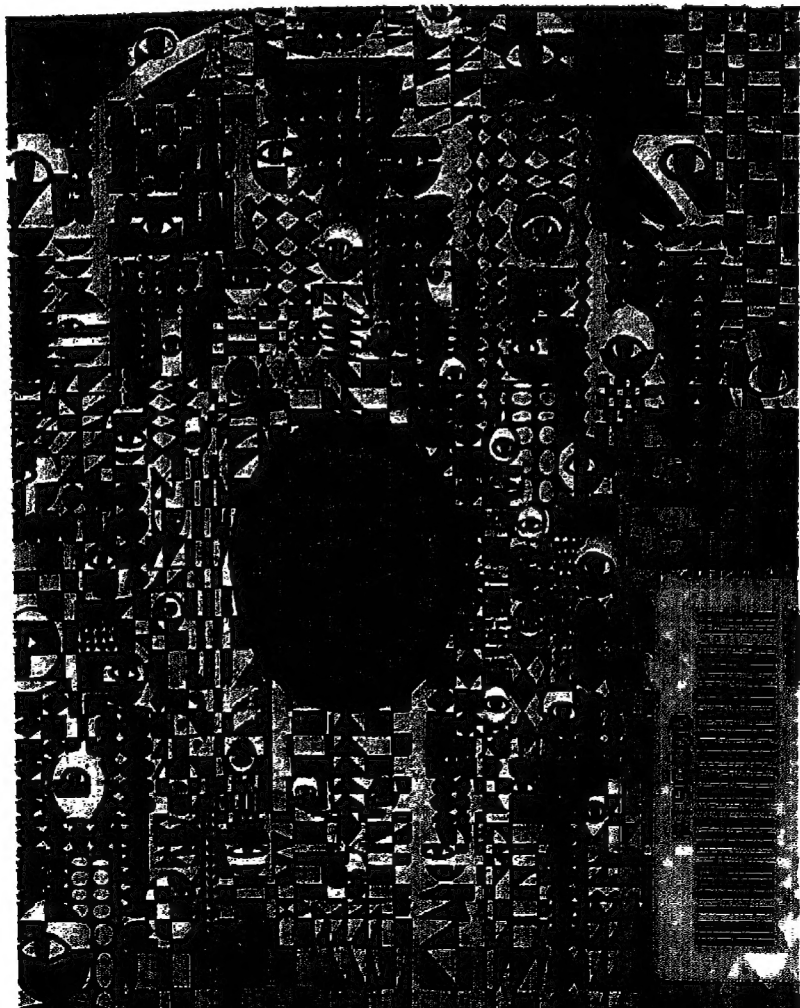


قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر

ودروس في الهرمينوطيقا التاريخية

د. محمود إسماعيل



قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر

- قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر
- د. محمود اسماعيل
- الطبعة الأولى: ١٩٩٨
- الناشر:

مصر العربية للنشر والتوزيع

١٩ ش إسلام - حمامات القبة / القاهرة

ص.ب. : ٥٧٤٠ هليوبوليس غرب

الرمز البريدي ١١٧٧١

هاتف وفاكس: ٢٥٦٢٢٦٨

- الترقيم الدولي: I.S.B.N. 977-5471-19-2

- رقم الإيداع: ٩٧/١٥١١٥

قراءات نقدية
في
الفكر العربي المعاصر
ودروس في "الهرمينوطيقا" التاريخية

د. محمود إسماعيل

مصر العربية للنشر والتوزيع
القاهرة

مقدمة

هو المعروف أن الفكر العربي المعاصر يعارك أزمة؛ تأسيساً على أزمة الواقع في المجتمعات العربية المعاصرة. ذلك أن الفكر في التحليل الأخير إقرار للواقع وتعبير عنه في ذات الوقت. وعلاقة الفكر بالواقع علاقة جدلية؛ حيث يتبادل الطرفان التأثير والتأثر؛ فيما اصطلح على تسميته بدائرية الأسباب والمسببات.

ونحن في غنى عن رصد أزمة الواقع العربي المهترئ؛ التي ترجع في الأساس لما يسمى "بالظروف الموضوعية" الجامعة لعوامل داخلية وأخرى خارجية؛ تضافرت جميعاً على تخليق مقومات ومكونات الواقع المتردي. بنهية والأمر كذلك؛ أن تعكس أزمة الواقع ظلالها على الفكر العربي الراهن؛ بحيث لم يخطئ المحللون حين حكموا عليه بأنه "فكر أزمة"؛ تركت بصماتها على كافة تياراته وسائر اتجاهاته.

وكتابتنا هذا محاولة - في قسمه الأول - لرصد جذور هذه الأزمة وإستبار أسبابها والوقوف على مظاهرها وتجلياتها، وتحليل ذلك كله في إطار الواقع التاريخي. والغاية المتوخاة من هذا القسم تكمن في الطموح إلى إمكانية حلحلة هذه الأزمة على صعيد الفكر؛ من خلال قراءة نقدية لنماذج فكرية تعبر عن سائر التيارات والاتجاهات؛ تأسيساً على قناعة بأن النقد المعرفي الذاتي يمثل الخطوة الأولى على طريق التجاوز. بل يمكن التفكير في حلحلة أزمة الواقع نفسه إذا ما سلطنا بأهمية دور "النخبة المفكرة" في تحليل خريطة الواقع واستلهم الحلول من هذا التحليل؛ لتجاوز الأزمة على صعيد الواقع والفكر في آن.

على أن تجليات الأزمة في الفكر لا تدعو إلى التشاؤم والتشبيب؛ خصوصاً إذا ما وقفنا على حقيقة ثراء الإنجازات الفكرية المعاصرة؛ بغض النظر عن

صوابها أو خطئها. فطالما أفضت التحديات الكبرى إلى استجابات على نفس الدرجة؛ بل إن صيرورة التطور صعدا محكمة في الغالب الأعم بمنعطفات وظروف حرجة؛ تفرز بدورها حلولاً ناجعة لتجاوز تلك الظروف.

تأسيساً على ذلك؛ يتصدى المؤلف لتحليل ونقد عدد من الأطروحات الفكرية لمفكرين عرب حاولوا توصيف هذه الأزمة، وقدموا إسهامات وإنجازات وإن اختلفت في منطلقاتها ومناهجها؛ إلا إنها توخت جميعاً نفس الغايات وذات الأهداف؛ لا شيء إلا لكونها انطلقت من معطيات واحدة.

أما القسم الثاني من الكتاب؛ فهو يخدم قسمه الأول. إذ أثبت البحث أن الاختلاف بين سائر اتجاهات الفكر العربي المعاصر يتعلق أساساً بإشكالية المنهج؛ خصوصاً في مجال التفسير والتتظير. والأكثر أن يعول البعض في هذا الصدد على مناهج تحليلية تفكيكية عاجزة - بداهة - عن ولوج هذا المجال. كما وأن بعض المناهج المعتمدة في التفسير - كالمناهج المادي التاريخي والمنهج النفسي - قد طبقت بطرائق "آلية" ومعتسفة الأمر الذي فرغها من إيجابياتها وصلاحياتها في مجال التطبيق.

لذلك عولنا على تقديم أطر نظرية تعالج الجديد في هذه المناهج وتعرف بها من ناحية، ثم طبقناها لتفسير بعض الموضوعات (الملغزة) في التاريخ العربي الوسيط من ناحية أخرى؛ بهدف إثبات أهمية كل منها حسب طبيعة الموضوعات المدروسة.

ويحدونا الأمل في أن يكون عملنا هذا إسهاماً إيجابياً يستضيء به الدارسون في مراجعة الكثير من الأحكام الجائرة في دراساتهم السابقة.

والله ولي التوفيق؛

١٠ / أبريل ١٩٩٧

محمود إسماعيل

القسم الأول

قراءات نقدية

في الفكر العربي المعاصر

نقود نقود العقل العربي

يعتد هذا الكتاب هو الجزء الأول من مشروع لجورج طرابيشي لنقد فكر المفكر المغربي محمد عابد الجابري.

والحق أن مشروع الجابري أثار وما زال يثير الكثير من الانتقادات التي كان آخرها كتاب جورج طرابيشي الذي نحن بصدد عرضه ونقده. فقد سبقت انتقادات طرابيشي محاولات كثيرة في العالم العربي لعل من أشهرها كتابات تلامذة الجابري نفسه في المغرب؛ من أمثال كمال عبد اللطيف وسالم يفوت وعبد السلام بنعبد العالي وطه عبد الرحمن.

وفي سوريا تصدى طيب تيزيني وعزيز العظمة لمناقشة أطروحات الجابري بمنهجية أكثر رصانة؛ حيث عولا على كشف "لا تاريخية" الطروحات الجابرية برغم بريقتها. وفي نفس المنحى كانت إسهامات محمود أمين العالم ومحمود إسماعيل في مصر في هذا الصدد، فضلاً عن انتقادات حسن حنفي التي اختطت طريقاً مغايراً اتسم بالسجالية بشكل واضح؛ تلك السجالية التي ميزت أيضاً انتقادات تركي الحمد لفكر الجابري، وإن غلب عليها المحاجاة الساذجة في بعض الأحيان.

هذا فضلاً عن محاولات أخرى كثيرة لا يتسع المجال لذكرها تنهض جميعاً على خطورة مشروع الجابري وتأثيره الإيجابي - بغض النظر عن جوانب قصوره - من حيث إثارة حوار خصب شغل وما زال "الإنجليزيسيا" العربية المعاصرة، وحرك فيها فضيلة الحوار النقدي وما استلزمه من عودة إلى التراث من ناحية ومواكبة للحدثة التي فتح الجابري بابها من خلال تعويله في مشروعه على الثورة المنهجية والإبيستمية الغربية المعاصرة من ناحية أخرى.

وحسبنا على ذلك تدليلاً، مشروع جورج طرابيشي الذي نحن بصدده والذي يمثل في مغزاه تعبيراً عن فضل الجابري في إلقاء حجر كبير في بركة الفكر العربي الأسنة. لقد عكف جورج طرابيشي قرابة أعوام ثمانية يدرس وينقب ويحقق من أجل الإعداد لمحاورة الجابري. وإذ شمل هذا الإعداد دراسة سائر كتابات الجابري، فقد شمل أيضاً دراسة مظانه في التراث العربي الإسلامي واليوناني والأوروبي الحديث والمعاصر (ص ٧). وإن كنا نشك من جانبنا في مصداقية هذا الزعم؛ خصوصاً إذا ما وقفنا على حقيقة ندرة مظان التراث العربي الإسلامي في كتاب جورج طرابيشي.

وبرغم جدة منهج طرابيشي؛ من حيث تفكيك الإشكاليات التي طرحها الجابري كمنهج أساسي لمناقشة أحكامه وأطروحاته وتميزه عن مناهج سابقيه، وبرغم براعته في متابعة المظان التي أعتمد عليهما الجابري وكشفه عن زيف شواهد - على حد قوله - إلا أنه لم يقدم جديداً يتجاوز انتقادات دارسي فكر الجابري السابقين. ويرجع ذلك في تصورنا إلى انسياقه وهو ينتقد منهج الجابري ومقولاته إلى منزلق التسليم بأهم أطروحاته عن "عقل عربي" مجرد ومطلق وعام.

لقد كشف جورج طرابيشي في المبحث الأول من كتابه عن اقتباس الجابري مفهومه الإبيستمي عن العقل ونظريته من محاولات عربية سابقة، فضلاً عن أخرى أوروبية من أشهرها كتب لالاند وليفي شتراوس. بل أن الجابري الذي تعمد ألا يشير إلى مراجعه لم يقرأ هذين المرجعين أصلاً وإنما لجأ إلى إحالات إليها عند فوكيه في "معجمه الفلسفي" (ص ١٨) والأخطر كشفه عن أخطاء "جابرية" في الترجمة والفهم فضلاً عن التحريف أحياناً.

كما كشف عن مظان المصطلحات التي زعم الجابري نحتها، كما هو الحال بالنسبة لمصطلح "العقل المكون" و"العقل المكوّن".

وقد انتهى جورج طرابيشي في هذا المبحث إلى نتيجة مهمة؛ وهي أن الجابري إعتسف تقسيمه وتجزئته "العقل العربي" إلى عقل "برهاني" وآخر "بياني" وثالث "عرفاني"، كذا تصور الجابري الخاطئ عن "صراع" بين العقول الثلاثة انتهى بانتصار العقل "العرفاني". وأبرز ما أسفر عن تلك "القسمة الضيضي" من أحكام خاطئة في تثمين فلاسفة الإسلام، ولاحظ كيف أهدر "الجابري" "التاريخية" بما تقتضيه من تسليم "بالحركة" و"الضرورة" من خلال "الضرورة". كذا وقف على خطأ فادح - بل خطيئة - للجابري عندما إعتسف لحكم على "عقل عربي" ثابت تأصل وتأسس خلال القرن الثاني الهجري إبان "عصر التكوين (ص ٢٢).

وعندنا أن تلك الانتقادات جميعاً سبق إليها الكثيرون من دارسي فكر الجابري؛ خصوصاً في كتابات محمود أمين العالم ومحمود إسماعيل وطيب تيزيني وعزيز العظمة.

مع ذلك يحسب لجورج طرابيشي وقوفه على حقيقة أن اعتقاد الجابري بعقل مطلق وثابت وعام، هو الذي أوقعه في مزالق أخرى كنتيجة؛ مثل مقولات "موت العقل البرهاني" العربي والاحتياز إلى الفكر "السني"، والقول بالقطيعة الإبيستمولوجية بين المشرق والمغرب، وحكمه على الفكر العربي المشرقي بالتهويم الصوفي والمغربي بالعقلانية (ص ٢٤).

في الفصل الثاني، قدم المؤلف دراسة مهمة عن "التوظيف المركزي الإثنى لنظرية العقل" عند الجابري؛ معولاً فيها على أمرين أولهما: إثبات اقتباس الجابري مقولاته في التمييز بين العقل العربي والعقلين الأوروبيين اليوناني والحديث عن مضان عربية وأجنبية لم يشر إليها، والثاني وقوعه في منزلق "المركزية الإثنية" للفكر بما يعد سقطاً من مفكر كبير.

من أجل برهنة هذا الانتقاد؛ طرح المؤلف مقولة متعارفاً عليها بين دارسي تاريخ الفكر خاصة ودارسي الحضارات عامة وهي أن "العقل البشري

ثمرة تراكم تاريخي" (ص ٥٧)، وأن سائر الشعوب لعبت دوراً وقدمت إسهامات في تطور الفكر، أخذاً على الجابري إغفاله هذه الإسهامات من قبل الحضارات القديمة الصينية والهندية، وحضارات الشرق الأدنى القديم ومصر الفرعونية، مؤاخذاً إياه في النظر إلى عطائها الفكري باعتباره "سحراً وشعوذة" لا ترقى إلى درجة التفكير العقلي.

وقد نجح جورج طرابيشي في إثبات أن اصطلاح "التفكير في العقل بالعقل" الذي زعم الجابري أنه من عنديته، مقتبس من كتابات عربية وأوروبية سابقة، خصوصاً عند محمود قاسم "ولالاتد"؛ بل إن الأخيرين أخذاه قبلاً من "هيجل" (ص ٣١). واعتبر صمت الجابري عن ذكر مظانه بأنه مما يدخل في "باب السرقات الأدبية" أو "الفكرية".

دخل المؤلف في جدل طويل لإثبات خطأ نظرية "مركزية الفكر". وما كان بحاجة لبذل هذا الجهد بالنسبة لبديهية معروفة عند الدارسين. (راجع كتابنا: الإسلام السياسي، ودراستنا عن "القطيعة الإيستمولوجية" بين المشرق والمغرب، حقيقة أم خرافة؟). وما كان المؤلف بحاجة أيضاً لإبراز دور الحضارات السابقة في الفكر ليثبت أن اليونان أفادوا منها (راجع كتابنا: تاريخ الحضارة الإسلامية). لكنه أفلح في تقديم قرائن مهمة عن انطواء الفكر اليوناني على الكثير من "الأفكار السحرية المشعوذة"، وبالمثل وفق في إثبات الكثير من سمات التفكير العقلاني في فكر الحضارات الآسيوية القديمة. ومن أجل ذلك أفاد كثيراً من مقولات "نودس" في كتابه "الإغريق واللامعقول" (ص ٤٦ وما بعدها)، مفندا الدعاوى القائلة "بالمعجزة" اليونانية. ما كان المؤلف بحاجة أيضاً لإثبات "اللامعقول" في الفكر الإسلامي، فتلك بديهية معروفة تغنى عن "عرضه المدرسي" - على حد قوله - الذي جيش له البراهين والقرائن المعروفة سلفاً (ص ١١٥).

خلاصة القول إن المؤلف لم يطلع على انتقادات الباحثين السابقين لمقولات الجابري في هذا الصدد ولعله اطلع ثم لاذ بالصمت - شأنه شأن الجابري - ليثبت جهداً خاصاً له بخصوص انزلاق الأخير إلى منزلق القول "بالمركزية الفكرية الإثنية". وحسبنا الحكم على الجابري ومقولاته في هذا الصدد بأنها "ترديد لآراء رخيصة عفي عليها الزمن باعتراف الكثيرين من المفكرين الأوروبيين" بل القول بأن ما قدمه يعد "إستشراقاً عربياً جديداً" بسبب عدم القدرة على الإنعتاق من "التبعية الفكرية" للغرب (راجع: المجلد الثالث من الجزء الثاني من كتابنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي).

وفي المبحث الثالث المعنون "هجاء العقل العربي بالضدية مع العقل اليوناني"، يفتن المؤلف إلى حقيقة إهدار الجابري قيمة العقل العربي بطريقة غير مباشرة وبمنهج متعسف وهو "الضدية" عن طريق المقارنة بالعقل اليوناني الذي يعتبره الجابري عقلاً برهانياً في مقابل العقل العربي ذي البنية الميتافيزيقية (ص ١١٩). وبذلك يدعم نظرية المركزية الأوروبية باعتبارها تمثل المحتكر الوحيد للفكر العقلاني، وذلك باستبعاد الفكر الشرقي برمته.

ويندد المؤلف بالرؤية "الجغرافية" للفكر عند الجابري على حساب النظرية التاريخية. وينتهي إلى طرح بديل عادل وتاريخي حين يجعل "عالم البربر المتوسط" مؤثلاً هاماً للفكر الإنساني؛ مقتبساً آراء "بروديل" عن "الدائرة الأرسامية" (ص ١٢٣) أو "الثقافة الكوزموبوليتية المتوسطية" (ص ١٤٧).

وتأسيساً على ذلك تحدث عن ميراث "مدرسة الإسكندرية" والمدارس الهلنستية الأخرى في الشرق، معتبراً إياها الممثل الحقيقي للثقافة اليونانية (ص ١٢٨)، معولاً في ذلك على "وحدة الثقافة" لا العصبية الإثنية (ص ١٣٢). وفي نفس طویل استعرض المؤلف صيرورة وسيرورة الفكر اليوناني في محاولة لإثبات انتماء أشهر أعلامه إلى الجزر الأيونية وليس إلى "أثينا" الأوروبية (ص ١٣٣ وما بعدها) كما انتقد المظاهر الأسطورية والميتافيزيقية

التأملية في الفلسفة اليونانية ونحا باللائمة على اليونان لإهدار فكر السوفسطائيين الذي يعد في نظره من أهم منارات تاريخ الفكر الإنساني، كما ألح على إيراز طغيان "المثالية" الأفلاطونية وإهدار "العقل" ومحاكماته. (ص ١٣٦ و ١٣٧).

ثم استعرض المؤلف دور الشرق في تبنى الهلينية بعد أن اندثرت في بلاد اليونان واعتبر "الأفلاطونية المحدثه" عطاء فكرياً شرقياً (ص ١٤٤) ونعى على "الجابري" عدم فهم صيروره الفلسفة في العالم القديم وعجزه عن استيعاب حقيقة "الاستمرارية الحضارية" التي يمكن من خلالها فقط مقارنة دراسة العقليين العربي واليوناني معاً (ص ١٤٧) وذهب إلى أن العلاقة بينهما "علاقة شراكة" لا علاقة تضاد. (ص ١٤٨).

ومعلوم أن هذا الانتقاد سبق أن وجهه الكثيرون إلى رؤية "الجابري" ومنهجه الذي "يطحن بطحن المركزية الأوروبية" (ص ١٢٨) (راجع ما سبق أن أثبتناه في هذا الصدد بكتابتنا: "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، المجلد الثالث من الجزء الثاني)، ومع ذلك وفق المؤلف إلى انتقاد جديد يكمن في منهج الجابري الانتقائي بصدد دراسته للفكر اليوناني (ونرى أنه طبقه أيضاً في دراسة الفكر الإسلامي). كذا تتبع مقولات الجابري عن "اللوجوس" و"النوس" وتوصل إلى أنه نقلهما دون فهم أحياناً فهي "ملطوثة" حسب تعبيره من كتاب "الفكر اليوناني وأصول الروح العلمي" لمؤلفه "ليون روبان" (ص ١٥٣) وأرجع الكثير من أخطاء الجابري في أحكامه إلى هذا الفهم التاريخي لرحلة الفكر الإنساني، الذي تعامل معه بمنهج بنيوي تفكيكي عاجز عن رصد معالمه ومنعطفاته (راجع دراستنا: القطيعة الإبيستيمولوجية... حقيقة أم خرافة؟ لتقف على المزيد من المعلومات في هذا الصدد).

إن هذا المنهج هو المسئول عن "لتهوين من حمولة الثقافة اليونانية من الأسطورة والتهويل من حمولتها من العقل" (ص ١٦٢) مكرساً ما أسماه المؤلف "إمبريالية العقل" (ص ١٦٤) وتوظيفها لتكريس التبعية الثقافية للغرب (وتلك

ملاحظة سبق أن سجلناها في دراسة سابقة؛ حيث حكمنا على فكر الجابري عموماً بأنه إستشراق عربي جديد).

يضيف المؤلف خطأ زعم "الجابري" "بتغريب" الفكر اليوناني وتضمينه مثالية ذهبية (ص ١٦٧) منتحلاً في ذلك آراء "إرنست رينان"، وهو أمر سبق لنا تسجيله أيضاً كما ألح عليه الكثيرون من النقاد الذين لم يشر المؤلف إلى أي منهم. وبالمثل اقتبس المؤلف من "أميل برهيه" للتدليل على إسهامات الفكر الشرقي في تأسيس الفكر اليوناني وتطويره (ص ١٦٨) تأسيساً على بديهية معروفة هي أن "الفلسفة لا تحددها حدود جغرافية ولا فواصل تاريخية". واختتم المؤلف هذا المبحث بنقد الفكر اليوناني في شئ من المبالغة؛ حين اعتبره في التحليل الأخير نتاج التأمل ليس إلا (ص ١٨٥). وبالفعل أيضاً في رفض اعتبار الفكر اليوناني أساساً للفكر الغربي الحديث (ص ١٩٠).

وعندنا أن المؤلف أرهق نفسه وأرهق القراء حين قام بدراسات مطولة و"مدرسية" تعد نتائجها بالنسبة للمتخصصين مجرد بديهيات معروفة. لقد سيق إلى هذا المنزلق تحت تأثير منهجه "السجالي" في نقد فكر محمد عابد الجابري. خصص المؤلف المبحث الرابع لدراسة "تطور مفهوم العقل في الحداثة الأوروبية" وقدم دراسة نقدية تاريخية رائعة عن تطور هذا المفهوم رداً على زعم الجابري بوجود "عقل كوني ثابت ومطلق" متهماً إياه باللاتاريخية من جهة، وبالقراءة الخاطئة والقصاصة للفلسفة الأوروبية الحديثة من جهة أخرى، وذلك بالتعويل على مظان "مدرسية" و"معجمية" في الغالب الأعم.

وقد استهدف المؤلف من هذا العرض المطول والواثق دفع مقولات الجابري التي ضيبت رؤيته للعقل العربي العرفاني من خلال وضعه في مقابلة مع العقل "اليوناني" و"العقل الأوروبي الحديث"، أي نفى صفة العقلانية عن العقل العربي (ص ١٩٣). (وقد سبق لنا لحض مقولة العقل الثابت هذه في مقدمة الجزء الثاني من مشروع سوسيولوجيا الفكر الإسلامي).

ويأخذ المؤلف على الجابري آفة الانتقائية بل "التزوير" عندما قصر العقل الأوروبي الحديث وابتسره في فلسفات مالبرانش وديكارت وسبينوزا وهيجل؛ ضارباً صفحاً عن أهم مرتكزاته التي مثلها نيوتن وغاليليو وبويل الذين "صنعوا" الثورة العلمية التجريبية في أوروبا (ص ١٩٤).

ويميز المؤلف بين الاتجاهين، فيعزو الأول إلى الأنموذج اليوناني التأملی اللاهوتي، والثاني إلى معطيات الثورة العلمية التجريبية؛ إذ يرى المؤلف أن "مالبرانش" وفلسفته امتداد للديكارتية (ص ١٩٧). وهو حكم نتحفظ عليه من جانبنا؛ إذ حسب الأخيرة تحريرها العقل البشري من أوهام التولوجية والميتافيزيقية والخرافة، بحيث مهدت للثورة العلمية التجريبية.

بالنسبة لفلسفة "مالبرانش" يأخذ المؤلف على "الجابري" اعتباره ممثلاً للعقل الأوروبي الحديث (ص ١٩٨) ويتهمة بعدم الإطلاع على أعماله الكاملة (ص ١٩٩)، ويتهمة كذلك "بالتلفيق" في تركيب شواهد العلمية (ص ٢٠٠). وإذ لا يحق لنا الجزم بصدق هذا الاتهام بخصوص الفلسفة الأوروبية الحديثة - لقصور شخصي - فإننا نؤكد بها بالنسبة لدراسات "الجابري" في التراث العربي الإسلامي.

يحاول المؤلف عقد مقارنة بين دور "مالبرانش" المعوق للفكر العقلاني ودور الغزالي في تعويق مسيرة الفكر العربي الإسلامي من حيث إنكارهما معاً للسببية وقوانين الطبيعة (ص ٢٠٥) فالسببية عندهما "ظرفية" لا تنفي "العلّة الإلهية" المهيمنة على الطبيعة (ص ٢٠٦). كما ذهب المؤلف إلى ضالة معرفة الجابري بفلسفة تتحدث عن "عقل كوني" يطابق بين الأشياء والعقل (ص ٢٢٦).

ثم يخوض المؤلف في جدل طويل واثق وسجالي، لينتهي إلى أن التيار العلمي التجريبي في الفكر الأوروبي عديم الصلة بالفلسفة اليونانية، وأن هذا التيار الذي مثله "بيكون" و"لوك" و"هيوم" و"جيمس" هو الممثل الحقيقي للفكر الأوروبي الحديث. وينعى على الجابري تجاهله تماماً (ص ٢٢٨) وهو التيار

الذي إنعتق من "هيجل" ونأثيره حول فكرة "التطابق" بين العقل والطبيعة. ويرد ذلك لأسباب تاريخية مؤداها أن فلسفة هيجل رهينة معطيات تاريخية مسيحية؛ بينما كان التيار العلمي التجريبي تعبيراً عن الثورة الصناعية (ص ٢٤٦).

كما أخذ المؤلف على "الجابري" بالمثل عدم فهمه فلسفة "باشلار"؛ بوضعه ضمن التيار التأملي العقلاني الميتافيزيقي؛ في حين اعتبره المؤلف متجاوزاً لفلسفته حين اعتبر العلاقة بين الواقع والفكر علاقة تغيير دائم يحسمها التطور العلمي التجريبي في النهاية؛ فتحدث لذلك عن "واقع مخبري" أو "فكر مخبري" (ص ٢٤٧) بل في هذا الإطار تحولت "المعرفة" من كونها "واقعاً مفسراً" إلى "فكر مطبق" (ص ٢٤٧) فتجاوز بذلك مقولة "العقلانية المغلقة" والماتمة طارحاً "عقلانية تطبيقية" كبديل (ص ٢٤٨).

ويعلل المؤلف شطط أحكام الجابري عموماً في فهم الفلسفة الأوروبية الحديثة بضحالة وضلالة مصداقه التي اقتصرت على "المعاجم"، ناهيك عن أخطاء الترجمة وتضبيب المفاهيم (ص ٢٥٠ وما بعدها) ويدلل المؤلف على ذلك بمفهوم لفظ Ration على سبيل المثال. يتهم المؤلف "الجابري" أيضاً بعجزه عن استيعاب فلسفة "كورنو" (ص ٢٥٢، ٢٥٣)، كذا بعدم الإطلاع على مؤلفاته فوقع في أخطاء كثيرة تتعلق بالمفاهيم، وضرب لذلك مثلاً بمفهوم "السببية" الذي لم يميز الجابري بين دلالاته في مجال "العلم" ودلالاته في مجال "الفلسفة" (ص ٢٥٤، ٢٥٥).

وبالمثل نعى عليه أفة "الانتقائية" في قراءته كتاب "جان أولمو" عن "الفكر العلمي الحديث"، إذا اقتصر على الفصلين الثامن والتاسع ويتعلقان "بالعقل" و"معقولية الأشياء" وذلك لخدمة مقولته عن "العقل الكوني" بينما أحجم عن قراءة الفصل الخاص بمفهوم "الحقيقة" (ص ٢٥٨) الذي يؤكد فيه كاتبه على "تهاية الحقيقة المطلقة" ويطرح كبديل مفهوم تجديدها من خلال تجدد العلم أي القول "بتاريخية العقل".

لقد كشف المؤلف خطأ مقولة الجابري عن "عقل داخلي ثابت" يختلط وقانون اللغة المطلق الشارط لمساير العقول الحضارية (ص ٢٦٠) وهو حكم اعتبره المؤلف نتيجة عدم فهم الجابري لمصادره الثلاثة "الاند - باشلار - أولمو"؛ أو بالأحرى تأويلها بما يخدم مقولته عن "العقل الكوني" التي قرأ من خلالها "العقل العربي" (ص ٦٢١).

حاول المؤلف أخيراً أن يثبت انطواء الفكر العربي على إلهامات تغاير فكرة "الكونية المطلقة للعقل" كما هو الحال عند أبو سعيد السيرافي والفارابي (ص ٢٦٥)، وذلك من أجل نحض رؤية الجابري عن "القوانين الأساسية" (ص ٢٦٧) التي ظلم من خلال تطبيقها "العقل العربي" فاعتبره "عقلاً مستقيلاً". في مقابل ذلك طرح المؤلف مقولة "تاريخية العقل" التي أهدرها الجابري تماماً حين تحدث عن "السببية" - مثلاً - باعتبارها "سببية مطلقة" (ص ٢٧٣) حيث يرى أن العلاقة بين السبب والمسبب ثابتة؛ بحيث "كلما وجد المسبب وجد المسبب". لقد حكم المؤلف بأن حكم الجابري هذا ينافي روح العلم الحديث الذي أفرز "سببية دائرية ذات علائقية متبادلة" (ص ٢٧٧).

وفي المبحث الأخير عن "العقل والعقلية"، يفند المؤلف مفهوم "الجابري" عن العقل الذي هو - في نظره - "يمثل التصور العلمي في أرقى مراتبه" بينما يرى للمؤلف أن المفهوم الحقيقي للعقل هو "مفهوم فلسفي تخالطه التباسات الميتافيزيقا على مدى خمسة وعشرين قرناً من الزمان". ويفضل المؤلف مصطلح "العقلية" الذي هو نتاج جهود مدرسة "الحواليات" والذي يعني أنه "مراة المكان - الزمان - الثقافة"؛ أي التراث المشترك للمتعاشرين في مكان وزمان خاص (ص ٢٨٣). والصواب فيما أرى هو استبدال مصطلح "العقلية" بمصطلح "الذهنية".

واستخدام "الجابري" مصطلح "العقل" ليس بريئاً لأنه يفترض وجود "عقل" ثابت ومطلق وفطري وقار؛ على عكس "الذهنية" ذات السمة التاريخية التي تعدد وتتوعد الخطابات الكامنة في "بنية" واحدة.

ويذهب المؤلف إلى أن "الجابري" يعول على قراءة في جوهرها ثابتة وذات نزعة عنصرية واحدة، وربما جغرافية، (ص ٢٨٦) كما يحلو لأصحابها من أمثال "هيجل" و"رينان" (ص ٢٩١). ويرى أن "الجابري" طبق رؤيته تلك في دراسة التراث العربي الإسلامي الأمر الذي جعله يتحدث عن "عرفانية صوفية مشرقية ظلامية" وعن "عقلانية مغربية"، كذا عن "قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب"، وعن فكر يوناني عقلاني وآخر عربي بياني وعرفاني (ص ٢٩١). وقد سبق لنا الوقوف على هذا التفسير في دراستنا لمشروع "الجابري" في أكثر من مؤلف (راجع: القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب، حقيقة أم خرافة؟، الجزء الثاني من سوسيولوجيا الفكر الإسلامي).

لقد درس الجابري فلاسفة الإسلام على أساس رؤيته تلك (ص ٢٩٢) فحمل على الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا، ومجد ابن رشد وابن باجة وابن طفيل، بل وابن تومرت رغم أن آراءه التوفيقية لا تسمو إلى مرتبة الفكر.

إن اعتقاد الجابري بعقل واحد وثابت وفطري جعله لا يقيم وزناً للتاريخ؛ بينما وضع اعتباراً للجغرافيا (ص ٢٩٣)؛ بل سبق أن ذهبنا إلى أنه فسر التاريخ بالجغرافيا.

وفي هذا الإطار نعي المؤلف عليه انزلاقه إلى أحكام قيمة لا تاريخية؛ عندما تحدث مثلاً عن الأعرابي ولغته التي صنعت الفكر العربي الإسلامي وشكلت "عقله" (ص ٢٩٤) والأنكى اعتباره "العقل" اليوناني معياراً وأنموذجاً يقاس عليه. وقد فات المؤلف الإشارة إلى تضارب أحكام الجابري بشأن مرحلة تأسيس "العقل العربي"؛ فتارة يردّها إلى عصور ما قبل الإسلام، وأخرى إلى

زمن "التكوين" في العصور الأولى. ومعلوم أن عناصر غير عربية هي التي اضطلعت بمهمة التكوين بما يثبت في محادثة تصنيف الجابري للعقول حسب الجغرافيا الإثنية.

وقد أفاض المؤلف في دسائس "الجابري" المنحازة للغة اليونانية والمتحاملة على العربية؛ مفرداً في ذلك من دراسات مهمة في فقه اللغة (ص ٢٩٦، ٢٩٧). ثم انتقل إلى الفكر اليوناني ووسعه بالتعالي من مبدأ التفسير وقانون التولد والفساد الذي هو قانون للزمان البشري (ص ٢٩٨، ٢٩٩) مفرداً بين مفهوم الزمان الفلسفي ومفهوما عند اليونان الذي يعني "الأبدية" (٣٠٢) ومفنداً لحكم الجابري بقول اليونان بأزلية العالم وقول فلاسفة الإسلام بحدوثه (ص ٣٠٣) ضارباً أمثلة عن "الدهرية" وأبي حاتم الرازي وغيرهما؛ ممن قالوا بقدم العالم (ص ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥) مفيداً من كون هؤلاء متساركة وكون ابن رشد مغريباً يوفق بين القدم والحدثة؛ في نحض حكم الجابري عن "غنوصية" فلاسفة المشرق وعقلانية فلاسفة المغرب.

كشف المؤلف بعد ذلك عن خطأ ما ذهب إليه "الجابري" عن اتسام العقلية اليونانية بالتعددية والديمقراطية وتبجيل المجتمع المدني وسمو الفكر السياسي والاجتماعي بوجه عام، بينما اتصفت العقلية العربية - في نظره - بالبداوة والطغيان والفساد؛ وذلك من خلال قراءة خاطئة لبعض النصوص الخلدونية.

يرى المؤلف أن الجابري فضلاً عن تأويله القاصر لتلك النصوص؛ حرف فيها وسكت عن بعضها؛ على طريقة لا تقر بوا الصلاة... (ص ٣١٨) كما تابع ما كتبه الجابري في كتابه "العصبية والدولة" وما كتبه في كتابه "التراث والحدثة" عن ابن خلدون، وكشف عن تمجيد الجابري له في الكتاب الأول وتنديده به في الثاني؛ وانتجى إلى أن الجابري يتعسف في القراءة للنص الواحد ويوجهه لخدمة حكيم متناقضين بما يكشف عن انزلاقه إلى "التأرجح" الذي يفسد المعرفة (ص ٣١٠). لم يفتن المؤلف - إلا أخيراً - إلى تلك "الالية" التي طالما

وظفها الجابري والتي نجم عنها أحكام في بعض كتبه تغاير ما كتبه في كتب أخرى؛ كما هو الحال بالنسبة لكتابه "نحن والتراث" و"تكوين العقل العربي".

لم يفتن أيضاً إلى الية "الانتقاء" لنصوص بعينها وعزلها عن سياقها التاريخي وقرعتها قراءة مغرضة؛ لوخرج منها بأحكام يعممها على سائر الفكر الإسلامي؛ متجاهلاً عشرات النصوص الأخرى الذي تفند مضمون النص المنقوي. وإن فلان إلى إهدار الجابري لافضاء التأويل المتغير بين عصر وآخر (ص ٣١٩)، ففان "العقل العربي" بالعقل اليوناني، رغم لا منطقية تلك المقارنة.

ويرى المؤلف أن تلك المقارنة فضلاً عن علم مشر وعيتها؛ فهي غير عادلة وغير أمينة في الوقت ذاته؛ من حيث قيام الجابري بتجيش إيجابيات الفكر اليوناني متغاضباً عن سلبياته؛ بينما يغض الطرف عن إيجابيات الفكر العربي ويتصيد سلبياته ليندد به "ص ٣٢٧" متهماً إياه بذلك بالتعويل على "منهجية إسقاطية لا تاريخية" (ص ٢٢٤).

وقد قام المؤلف برصد الكثير من "الدسكوت عنه" من قبل الجابري في سلبيات الفكر اليوناني اتعريته؛ باعتباره صدر عن مجتمع عبودي (ص ٣٢٩ وما بعدها) وساق لذلك أمثلة عديدة أهمها غلبة "الثيولوجيا" على الفيزيولوجيا والأنثروبولوجيا (ص ٣٤٦) في حين كشف عن المقابل؛ بهدف دحض "أسطورة" الجابري عن المشرق البياني التهويمي الصوفي، والمغرب العقلاني.

وقد اختتم المؤلف كتابه بعرض لبعض نماذج إيجابية في الفكر الإسلامي حمل الجابري عليها وندبها دون وجه حق؛ منها أنموذج جابر بن حيان الذي أسهم في صياغة بواكير المنهج العلمي التجريبي واعتبره "الجابري" مكرساً "لعقل المستقل" (ص ٣٦٤) "كذا إخوان الصفا" الذين اعتبرهم المؤلف أصحاب "رسائل" متماسكة أسلوباً وبنية ورؤية للعالم، شكلت فيها الطبيعيات سبع عشرة رسالة، فضلاً عن الرياضيات؛ بينما اعتبرهم الجابري "هرمسين غنوصيين" (ص ٣٦٦). وأخيراً عرض المؤلف لفكر "ابن تيمية" وامتدحه لوقوفه على

القانون الطبيعي في عصر مظلم؛ برغم سلفيته؛ على خلاف ما قدمه الجابري من تقويم مغل وظام (ص٣٧٢).

خلاصة القول: إن الكتاب يعد وثيقة مهمة لا من حيث تنفيذه لمنطلقات ومناهج وأحكام "الجابري" بقدر ما يبدد من "ضبابيات" أثارها مشروع الجابري في دراسة التراث العربي الإسلامي. كما عكف الباحث في صبر وأناة على متابعة مظان وشواهد صاحب المشروع ليكشف عن جانب مؤسف يفت في أمانيته العلمية. على أن الانتقادات التي وجهها المؤلف إلى فكر "الجابري" سبقه إليها الكثير من الدارسين. ومن المؤكد أن المؤلف اطلع على كتاباتهم؛ لكنه للأسف لم يشر ولو مرة واحدة إلى أي منهم برغم ثراء توثيقاته وأمانتها.

ومن المحقق أن المؤلف أفاد منها وعمقها ووثقها بفضل عكوفه أعواماً ثمانية لإنجاز هذا الكتاب؛ خصوصاً أن جل الانتقادات السابقة واكبت ظهور أجزاء مشروع "الجابري" مباشرة فلم يقدر لأصحابها فرصة متابعة المظان التي اعتمد عليها صاحب المشروع.

لقد أتعب المؤلف نفسه ليتعب قراءه باجتراح معلومات معروفة سلفاً؛ إذ أن أقصى ما توصل إليه لا يزيد عما قرره سابقوه. وحسبي الإشارة إلى حكمي الشخصي على "مشروع الجابري" بأنه ترديد لمقولات الإستشراق الكلاسيكي "خصوصاً المتحامل منه على الفكر الإسلامي؛ وإعادة صياغتها ودعمها بمناهج غريبة حديثة ومعاصرة. فهل جازفت حين حكمت على المشروع بأنه "إستشراق عربي جديد؟"

النص، السلطة، الحقيقة

الفكر العربي بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة

مؤلف الكتاب من خيرة المفكرين العرب المعاصرين الذين جمعوا بين الإحاطة بالتراث العربي الإسلامي وبين الفكر الغربي ومعرفتهما معرفة علمية أكاديمية؛ خصوصاً في مجال مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهو فضلاً عن ذلك من المهتمين بقضايا وإشكاليات الواقع العربي المعاصر؛ سياسياً وفكرياً؛ فقد شارك - ولا يزال - في حركة التتوير بهدف صياغة مشروع نهضوى عربي معاصر؛ حيث قنم دراسات رائدة في مجال نقد التراث العربي الإسلامي؛ فضلاً عن مناهضة الحركات الأصولية وكشف زيف خطابها الفكري والأعبيها السياسية؛ الأمر الذي عرضه لمحنة على صعيد عمله الأكاديمي؛ بل اتهم بالمروق والردة ولا تزال قضيتة - التي أثارَت الرأي العام العربي - معروضة على القضاء المصري.

المؤلف إذن صاحب قضية قوامها الخروج بالفكر الأكاديمي خارج أسوار الجامعات وعتقه من إسار "الأكاديمية / المثالية" ونقله إلى آفاق أوسع وأرحب؛ بهدف تكريس الفكر العلمي لخدمة الواقع العربي.

ومؤلفه - الذي نعرض له بالدرس والنقد - يدخل في إطار هذا التوظيف البناء؛ ضمن سلسلة من الإنجازات التي أثارت ولا تزال تثير غبار الحوار ما بين التأييد والتنديد!!

وعنوان الكتاب "النص، السلطة، الحقيقة" بالغ الدلالة على محتواه؛ من حيث المنهج والمضمون. إذ يعكس دائرة اهتمام المؤلف من حيث كيفية التعامل العلمي مع النصوص الدينية المقدسة. وهو باب ما زال يدخل في نطاق

"المسكوت عنه" و"اللامفكر فيه" من قضايا التراث. كما تشي كلمة "السلطة" بالمحاذير والضغط؛ بله المنزلقات التي تعترض طريق الباحث في هذه المجالات وصولاً إلى "الحقيقة" التي تاهت معالمها من جراء التراجع والتردي الذي آل إليه مصير الفكر العربي الراهن.

للكتاب مجموعة دراسات جادة سبق نشر بعضها خلال الفترة ما بين عامي ١٩٩٠، ١٩٩٥؛ تعكس هدف مؤلفها في "محاولة قراءة التراث الفكري الديني في الثقافة العربية الإسلامية قراءة تفكيكية". هذا على الرغم من صدور الكثير من "المشروعات التراثية" خلال العقدين المنصرمين التي نحت منحى مغايراً؛ إذا اتسمت بالطابع التنظيري، وهو أمر ينطوي على مغامرة علمية غير مأمونة؛ فقد اتسمت في الغالب الأعم بإطلاق أحكام تعميمية انطباعية ومراهقة في أغلب الأحيان؛ لا لشيء إلا أنها طمحت إلى التنظير دون رصد أولى معلمي للفكر العربي الإسلامي وتحقيق لدقائقه وتفصيلاته. لقد اعتمدت المنهج الأفقي الشمولي في التعامل مع تراث لا تزال أولياته في حاجة ماسة إلى البحث والتفريق.

من هنا تأتي أهمية المنهج "الرأسي" - الميكروسكوبي - الذي اعتمده المؤلف لحلحلة الإشكاليات الأولية؛ وبعد ذلك يأتي التنظير - دون إعتساف - كتحصيل حاصل.

ساعد الباحث في ذلك وقوع "ثورة" منهجية وإيستمية معاصرة أفاد منها في "قراءة" النصوص ووظيفها توظيفاً حكيماً حسب جدوى كل منهج في التعامل مع الحقل المناسب الذي يحدده موضوع البحث؛ ترجمة لمقولة "فوكو" الصحيحة بأن "موضوع البحث هو الذي يفرز المنهج المناسب لتناوله".

لقد أفاد المؤلف من المناهج البنوية والسيميائية وفقه اللغة وغيرها في تفكيك النصوص وإستبار غور مضامينها اللغوية والأسلوبية ودلالاتها المعرفية، كما ركز على مباحث في الفلسفة والعقيدة واللغة، وأظهر طول باع في قراءة

المصطلحات وكشف مضامينها معولاً على تاريخية المصطلح والمفهوم في أن. كما لم يهمل مناهج القدماء من المفسرين والبلاغيين وعلماء الكلام وأفاد منها جميعاً بعد دعمها بالمنهجيات الحديثة والمعاصرة؛ حجتة في ذلك أن المعرفة "إنسانية" الطابع، فلم يرق وزناً لما هو خارجي أو داخلي؛ بل اعتبرها عناصر متشابكة ومعقدة لا يمكن حلحلة إشكالياتها بمعزل عن توظيف سائر المناهج كل في مجاله. وهو محق في ذلك؛ لا شيء إلا لأنه لا يوجد منهج دون فائدة. ومن ثم وفق الباحث في اكتشاف الكثير من "الآليات" التي تحكم موضوع الدراسة؛ وإن جازف أحياناً فعمد إلى إطلاق الأحكام العامة طامحاً إلى إنجاز مرحلة سابقة لأوانها في مجال "الهرمونيطيقا"، دون توظيف المنهج الاجتماعي الذي أشار إلى أهميته أحياناً لكنه لم يستخدمه إلا نادراً.... الخ.

لقد وفق الباحث - بامتياز - في استخدام فعاليات إجرائية لفهم بنية الخطاب الديني أسلوبياً ومردياً، ويحسب له الاعتراف بأن أحكامه ليست نهائية؛ بل يظل الموضوع "مفتوحاً" للبحث والتطوير وفقاً لتجاوز العصر وتطور المناهج.

لذلك توصل الباحث إلى بعض النتائج المهمة؛ منها - على سبيل المثال - أن سيادة خطاب ما يكشف بالضرورة عن الخطابات الأخرى المنافية والمعارضة.

منها أيضاً؛ أن كل خطاب يقدم فائدة دون زعم بامتلاك الحقيقة. (ص ٨) وأن سيطرة خطاب ما مرهونة بسيطرة سياسات وفكر قهري، وأن كون النص الديني مقدساً لا يعنى عدم دخوله دائرة الدرس.

ولا غرو، فمعظم تلك المنطلقات سبق وانطلق منها مفكرون سابقون قدامى - كالمعتزلة والفلاسفة والمفسرون العقلانيون - كالكزخشري - وعلماء اللغة والبلاغة المبرزون - كعبد القاهر الجرجاني. ومن المحدثين من رواد عصر التنوير كمحمد عبده وعلى عبد الرازق وطه حسين، ومحمد أحمد خلف الله

وأمين الخولى وغيرهم ممن يعد الباحث تلميذاً - غير مباشر - لهم. وقد نجح الباحث في تأطير جهودهم السابقة بما لها وما عليها.

وجدير بالتنويه؛ أن مباحث الكتاب تتطوي على بعض التكرار من حيث تناول الموضوع واستخلاص الأحكام وقبل ذلك توظيف المناهج؛ وهو أمر مبرر بالنسبة لكتاب هو في جوهره تجميع لدارسات سابقة. لذلك كان على الباحث أن يقدم له بمقدمة ضافية، وإن أدعي أنه فعل ذلك في "التمهيد" الذي جاء قاصراً وعاجزاً عن استيفاء المهمة.

يتناول المبحث الأول: "التراث بين التوجيه الأيديولوجي والقراءة العلمية": وفي هذا الصدد يتصدى المؤلف لتعرية القراءة السلفية النصية للتراث؛ من حيث استنادها إلى موقف مسبق يحتكر سلطة تأويل النصوص الدينية ويسحب هذه السلطة على الجوانب التراثية الأخرى تأسيساً على مرجعية دينية وحسب؛ وما يفضي إليه ذلك من اتهام خصومهم بالمروق والكفر والردة لمجرد اقتحام هذا المجال المعرفي.

نجح المؤلف في إثبات أن فهم النص الديني - الذي يسرى في وسط بشري - لا يتم بمعزل عن المناهج والأدوات المعرفية البشرية؛ مبرزاً خطأ الوهم بتعارض ما يسمى بالأصالة مع المعاصرة على الصعيد المعرفي.

كما كشف عن تهافت الخطاب الديني المعاصر الذي يختزل مفهوم "التراث الواسع في النصوص المقدسة"، كذا اختزال مفهوم "الحضارة" في صراع - لا يوجد له ما يبرره - بين الأنا والآخر، باعتبار أن الحضارة إنجاز بشري - في المحل الأول - أسهمت في بنائه سائر الأمم والشعوب (ص ١٤). كما كشف عن "مفارقة" في هذا الخطاب حين قصر حضارة الغير في إنجازات العلم - التكنولوجيا - ورفض العلم نفسه؛ اللهم "العلم الديني"!! واعتبار السنة النبوية برمتها نصوصاً مقدسة؛ دونما تمييز بين ما يختص بشرح وتطبيق أحكام

القران وبين ما يتعلق بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره بشراً يأكل الطعام ويمشي في الأسواق؛ أي عدم للتمييز بين ما هو ديني وما هو بشري.

ثم استعرض الباحث الصراع بين أهل الحديث - الأثر - وأهل الرأي - النظر - في مرحلة التدوين، وما نجم عن ذلك من نتائج سلبية في العصور التالية؛ نظراً لانتصار أهل الأثر (ص ١٩). حيث اقتضت جهود العلماء على الشروح الخاضعة "لسلطة النص" الأنموذج كما صاغه أهل الأثر. وأبرز الباحث هذا التأثير السلبي حتى بالنسبة لأهل النظر (ص ٢) خصوصاً وأن السلطة السياسية الثيوقراطية أو العسكرية تثبت موقف النصيين ونكلت بأهل الرأي.

وهنا لم يكلف الباحث نفسه جهداً لإثبات تلك الحقيقة رغم أهميتها؛ ربما لعجز في استيعاب التاريخ الإسلامي. وهو أمر أوقعه في أخطاء فادحة حين تصور أن النظم الحاكمة برمتها على مدار التاريخ الإسلامي كانت نظماً تدخل في إطار "الدولة - القبيلة"؛ وهي رؤية رائجة في كتابات الكثير من المفكرين العرب المعاصرين (انظر كتابات وليد نويهض على سبيل المثال).

قدم الباحث بعد ذلك عرضاً نقدياً لمفكرى عصر النهضة؛ محاولاً إبراز خلل في منظوماتهم الفكرية؛ لا شيء إلا لعجزهم عن الإنعتاق من تأثير أخطاء عصر التدوين. تناول في هذا السياق منظومات محمد عبده؛ وحتى طه حسين، وأخيراً زكي نجيب محمود الذي أفاض في عرض كتابه "حصان السنين" لدعم وجهة نظره في شيء من الاعتساف (انظر ص ٣٥ وما بعدها).

كما أخطأ - في نظرنا - في الحكم بأن مرد هذا التصور كامن في "عقول" هؤلاء المفكرين!! (ص ٤٠) وهي الآراء ذاتها التي سبقه إليها المفكر المغربي محمد عابد الجابري. ونرى أن هذه الأحكام المطلقة هي نتيجة التعويل على مناهج قاصرة وعاجزة عن استيعاب حركة التاريخ العربي الإسلامي وصيرونه؛ إذ تكشف هذه الصيرورة عن معطيات الواقع السوسيوي - سياسة التي أهملها المفكرون البنيويون رغم "إشاراتهم" - وحسب - إلى أهمية رصدھا...!!

وحسبنا أن المؤلف اختتم هذا المبحث بالدعوة لضرورة "قطع الحبل السري الذي يربط بين المفكر والمتقف والسلطة" (ص ٦٦) وهي دعوى مستحيلة لأن مجرد إنكار علاقة الأيديولوجيا بالمعرفة - خصوصاً في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية والعلوم الدينية على وجه الخصوص - فضلاً عن كونها غير ممكنة عملياً؛ فهي "الجنة" مستترة فيما نرى.

المبحث الثاني: التاريخية - المفهوم المتبصر:

نعتقد أن المؤلف اضطر لكي يستطرد في تعريف "التاريخية"؛ برغم وضوح مفهومها؛ خصوصاً وأن منظري الأصولية اتهموه بالردة حين استخدم هذا المصطلح لتبيان ظرفية بعض الأحكام في القرآن الكريم وربطها بأسباب النزول، و أن القرآن الكريم عموماً نزل في أوقات متلاحقة - طول عصر النبوة - بمعنى "تاريخية النص" التي لا تنفى قسميته، وضرورة مراعاة المفسرين "هذه التاريخية" حين يفسرون.

إن خطورة هذا المنزلق المتهم من قبل رجال الدين النصيين - فضلاً عن جهلهم المعرفي - هي التي جعلت الباحث يستطرد في تبيان دلالات مصطلح التاريخية وغيره؛ وإن بدا البيان ذا طابع "دفاعي"!! وخلاصة رأى الباحث في هذا الصدد "أن ما في الأذهان لا يوافق بالضرورة موافقة تامة لما في الأعيان" (ص ٦٧).

أكثر من ذلك أنه اضطر - في دفاعه - إلى العودة للتاريخ عارضاً للصراع بين أهل الرأي وأهل النص "المعتزلة والأشاعرة"؛ بأساط قضايا مماثلة حول مسألة "خلق القرآن" وما جرته على أهل الرأي من إحن ومحن؛ ليوجه الأنظار إلى خطورة المناخ الفكري المعاصر وترديه. بل اضطر كذلك للخوض في مسائل لغوية وبلاغية - كعلاقة اللفظ بالمعنى والاسم بالمسمى والبدال بالمدلول - مستعيناً بمناهج القدماء والمعاصرين كيما يسوغ رأيه ويدافع عن مقولاته (ص ٧٩ وما بعدها).

وبرغم ما قدم من لجاج طويل مفهوم وبيهي؛ فإن وقفته لم تخل من فائدة حين عرض لإشكالات اللغة وعلاقتها بالثقافة، كذا تعريف مصطلح الثقافة الذي لا يزال مضيقاً عند الكثيرين من المتقنين!!!

ولعل مما يحضن تهافت حجج خصومه؛ كونه لم يخرج في استخلاص مقولاته عن مقولات بلاغي مرموق هو عبد القاهر الجرجاني المجهول عند خصومه. إذ لو كانوا على علم بتلك المقولات لما أقاموا الدنيا وأقعدوها حين قال بها الكاتب مدعماً إياها برموز المتصوفة "وعلامات" علم السيميولوجيا، بل إن تفسيرات الكاتب لم تتجاوز مناهج بعض القنماء في التفسير كالزركشى والسيوطي والزمخشري؛ فلم يكن صاحب "بدعة" كما نعته الخصوم ولا صاحب "إبداع" كبير كما تصور العلمانيون!!

المبحث الثالث: النص ومشكلات السياق

الأسباب السابقة نفسها، اضطر المؤلف لشرح مصطلح "التأويل" وخاض في رحلة علمية رائعة جامعاً بين مناهج القنماء ومناهج المعاصرين خصوصاً في مجال "الهرمونيقا" كشف فيها - بنجاح - عن إشكاليات المصطلح ومفهومه المتطور - أي التاريخي - مبيناً ومنبهاً لخطورة "جهل" خصومه بأوليات وأساسيات مجالات تخصصهم، كذا خطورة تكريس هذا الجهل وما نتج عنه من محاذير فكرية ومشكلات اجتماعية وسياسية، أن النص الديني - شأنه شأن أي نص - هو منتج من حيث بنيته وقوانين تكوينه ودلالاته.

• أن الخطاب الديني المعاصر يستثمر مسألة "الدفاع الزائف" عن قدسية النص الديني - التي يؤمن بها المؤلف أصلاً ولم يمسه من قريب أو بعيد - في تحقيق غايات سياسية هي "الحاكمية".

• أن النص الديني رغم كونه مفارقاً؛ إلا أن ذلك لا يلغى كونه نصاً لغوياً يرتبط بالمكان والزمان التاريخي والاجتماعي. وأن دراسته دراسة علمية لا تنسئ إلى قداسته، بل تكشف عن دلائل إعجازه وتحرره من خرافات

وأساطير مفسريه من الجهال(ص ٩٢). وتلك أيضاً حقيقة سبق وفطن إليها الجرجاني قبل نصر حامد أبو زيد.!!

ثم عرض الباحث لخطورة أثر الأيديولوجيا في الفتح بمصادقية الأبنستيمولوجيا، وأبرز أهمية كون القرآن الكريم كنص تعليمي متعدد المستويات ثرى الدلالات التي لا مجال للكشف عنها بالنسبة للمخاطب إلا بدراسة بنيته وأسباب نزوله ولغته.... الخ مما تضمنته علوم القرآن التي توقف الاجتهاد فيها منذ القرن السادس الهجري.

ونلاحظ أن المؤلف يعمد إلى "الأملوب السجالي" "الدفاعي" كذلك مجنداً مناهج القدماء والمعاصرين من العرب والمستشرقين لإبراز كون الإعجاز القرآني يتمثل بعضه في اللفظ والآخر في النظم والثالث فيهما معاً. بل ذهب إلى أن الكشف عن دلالات النص لا يمكن أن يتأتى دون فهم السياق الاجتماعي والثقافي وليس من خلال الملفوظ المنطوق وحده (١٠٩)، وأن إغفال ذلك قمين بوقوع المفسر في منزلق الأيديولوجيا.

وإذ حمل المؤلف على الخطاب الأصولي المعاصر لوقوع أصحابه في هذا المنزلق؛ فقد حمل كذلك على محاولات غير أصولية لقراءات معاصرة - كقراءة أحمد شحرور في كتابه "القرآن والكتاب" - لأنها لم تتحرر من الثوابت الأسطورية الموروثة عن الأصوليين القدماء ووصمها بأنها "قراءات أيديولوجية مغرضة". (نذكر في هذا المجال بتفسيرات مصطفى محمود ومحمد عيتاني وغيرهما التي وقعت في المنزلق ذاته).

المبحث الرابع: النص والتأويل "في اللغة والثقافة":

كمر المؤلف في هذا المبحث الكثير من الآراء التي وردت في المباحث السابقة، أو التي أثبتتها في مؤلفات أخرى؛ منها على سبيل المثال محاولته

لتعريف مفهوم "النص". ونعتقد أنه اضطر كذلك لتسوية موقفه الذي أثار عليه
ثائرة الخصوم حين قال بأن القرآن "نص". لقد كرر مقولاته ومقولات غيره من
البنويين العرب - من أمثال صلاح فضل ويمنى العيد وكمال أبو ديب -
لدراسة موضوع يدخل في إطار "البديهيّات".

كما لم يوفق في تعريفه مفهوم الثقافة حين ابتسره "في مجموعة من
النصوص المحددة للقيم والأعراف وأنماط السلوك ومعايير الخطأ والصواب"
(ص ١٤٩).

كما بالغ في الحكم بأن "النص الديني صار النص المولد لكل أنماط
النصوص التي تختزنها الذاكرة / للثقافة" (ص ١٤٧).

وقد اعترف الباحث بأن مفهوم "النص" سبق وعرفه القدماء اصطلاحياً،
كما هو الحال عند الزمخشري وابن عربي وابن خلدون وغيرهم.
مع ذلك نعتقد أن إثارة المسألة أنياً من قبل باحث مفكر لا تخلو من
مغزى مستبطن لتعرية الفكر العربي المعاصر.

وبعد لجأ طویل ينتهي إلى أن المفهوم المتعارف عليه هو "الحكم
الواضح البين الذي لا يحتاج إلى تأويل"، وذلك في مقابل "الاحتمالي" الذي
يخضع للتأويل. ثم يوضح معنى المصطلح حديثاً حين انتقل من مجال اللغة إلى
مجال الثقافة. ثم يعرض لمفهوم "التأويل" كما ورد في القرآن الكريم بمعنى
التفسير والتعبير واكتشاف الدلالة. وأخيراً يندد بالخطاب الأصولي المعاصر
الذي عجز عن استيعاب تلك الأوليات؛ ومع ذلك يضع نفسه موضع المحتكر
لتأويل الوحي.

المبحث الخامس: إشكالية - النزاع حول الحقيقة

يعود هذا المبحث من أهم مباحث الكتاب فيما نرى؛ حين رصد الفكر الإسلامي وانتهى إلى وجود طريقتين في المعرفة. الأول يبدأ من العلة الأولى (الله سبحانه وتعالى)، والثاني من أدنى إلى أعلى يبدأ بالموجودات وينتهي بالعلة الأولى.

وهذا الكشف - في - نظري يمثل أزمة الفكر العربي الإسلامي في عصور التراجع؛ نظراً لغلبة أصحاب المنهج الأول. ومعلوم أن أوروبا لم تنهض إلا لأخذها بالمنهج الثاني.

ما يعيننا في هذا المقام أن غلبة المنهج الأول في الفكر العربي الإسلامي هو الذي جعل "المجاز" ينسحب على عالم الموجودات، وجعل "الحقيقة" مرتبطة بالعلة الأولى. فما الحاجة إذن إلى البحث والدرس؟ ومن المؤسف أن الباحث اقتصر في بحثه فقط لمعالجة هذا الموضوع الخطر في مجال البلاغة ولم يعرض له في مستويات وجوانب الفكر الأخرى إلا لماماً ولخمة حقل البلاغة ليس إلا. قد يغتفر هذا، لكن الأنكى هو تعميم خلاصة مقولاته في علم البلاغة على الفكر العربي الإسلامي برمته!!

عالج الباحث جذور الإشكالية عند عبد القاهر الجرجاني وأبى حامد الغزالي الذي قدم الصياغة النهائية للأطروحة المشار إليها والتي صارت من بعده مثلاً يحتذى!!..

منطلق تلك الصياغة النهائية أن اللغة هبة من الله وليست فعلاً بشرياً. ضمن هذا السياق جرى تفسير مفهوم "العقل" تفسيراً مغللاً بما يعنى "الإمساك" أي الحركة المشلولة في إطار المسلمات العلوية.

وقد برع الباحث في إثبات حقيقة الصراع حول "امتلاك اللغة" خلال القرون الهجرية الأولى بين من يجعلون المجاز في الموجودات - التيار النقلى

- وبين من يجعلونه في الماهيات - التيار العقلي - وانتهي هذا الصراع بغلبة أهل النقل؛ فهو العقل منذ ذلك الحين!! (ص ١٩٠).

وإذ نجح الباحث في إثبات كون الصراع بين أهل المجاز وأهل الحقيقة يعكس صراعاً بين رؤى أنطولوجية وإبيستمية؛ فنحن نضيف أن الصراعين معاً كانا نتيجة لصراع أعمق وأوسع وهو صراع سوسيو - سياسي لم يقدم الباحث عنه شرحاً - ربما لعجز في الإحاطة بالتاريخ - وإن فطن إلى أهميته فيما نرى. وقد سبق لنا وقدمنا دراسة عنه في مجلدات ثلاثة أثبتت أن انتصار أهل النص - في سائر جوانب الفكر - كان نتيجة لمسيادة الإقطاعية في العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الخامس الهجري.

يعرض الباحث لمشروع الغزالي الفكري بمعزل عن هذه الخلفية السوسيو - تاريخية، لذلك لم يقدم جديداً يذكر خصوصاً بالنسبة لمسألة التفسير. وإن قفز على تلك المعطيات بحكم صحيح - غير مبرهن - فحواه أن "المعتزلة والفلاسفة العقلين حاولوا أن يقودوا مركبة المجاز في اتجاه حقيقة العالم والإنسان، لكن الذين حاولوا قيادتهم في الاتجاه الآخر كتبت لهم الغلبة لأسباب تاريخية بالمعنى السوسيولوجي للتاريخ".

المبحث السادس: القراء - العالم بوصفه علامة

المبحث محاولة في حقل الدراسات القرآنية من منظور علم السيميوطيقا؛ إذ عرض الباحث لتحليل النص القرآني بآليات التحليل النصي (وهو منهج في نظرنا عاجز في مجال الأحكام برغم قدرته على التفكيك لا التركيب). مع ذلك تتجاوز للمحاولة إنجازات المفسرين الذين عولوا على الدلالات الحرفية الناتجة عن مرجعية اللغة العربية. يختلف منهج الباحث عن منهج هؤلاء في إقدامه على رصد التطورات الدلالية اللاحقة في بنية تلك اللغة.

استهدف الباحث - في مغامرته - محاولة سبر غور اللغة الدينية التي احتوت - في نظره - اللغة الأم وحولتها إلى "علامة" في النظام الدال للغة الدينية (ص ٢١٦).

ونرى أن عبد القاهر الجرجاني قد سبق الباحث إلى المحاولة، فأفاد الأخير منها ودعم منهجه بأدوات جديدة مستمدة من علم السيميوطيقا. وقد أهله ذلك للوقوف على عدة حقائق مهمة منها:

- أن تحويل اللغة من مجال "المواضعة" إلى مجال الاستدلال العقلي جعلها رهينة اللغة الدينية؛ مما عوق تطورها لمواكبة واستيعاب الثقافة في مسيرتها التطورية.

- أن اللغة الدينية سخرت اللغة الأم لنقل التصورات الدينية عن العالم والوجود إلى المتلقي في صيغة اكتسبت تقليدياً لا مسوغ له، مفيداً في ذلك من آراء "أونيس" دون أن يشير إليه.

- أن دلالات الألفاظ في اللغة الدينية اختلفت بحكم التطور الذي جعل تلك الدلالات غير قادرة على استيعاب المتغيرات. وقد ضرب لذلك أمثلة مهمة عن دلالات ألفاظ مثل "العالم" و"العلم" و"العلامة"؛ حيث أصبح مفهومها الآن أوسع وأرحب مما تحويه دلالات المعاجم.

ولقد بذل الباحث جهداً محموداً في الكشف عن تطور تلك الدلالات؛ بل والتمكن من رصد آلياتها؛ خصوصاً بالنسبة لألفاظ مهمة مثل "الخلق" التي تطورت دلالاتها بتطور العلوم الطبيعية، وأخرى تحولت دلالاتها من الخاص إلى العام، وثالثة تحولت إلى "علامات" خصوصاً في مجال التاريخ والكون عموماً. (ص ٢٤٣).

وأخيراً حاول الباحث حلحلة إشكاليات الألفاظ عند الشيعة والصوفية والفلاسفة وغيرهم (ص ٢٥٩).

خلاصة القول - إن هذا الكتاب برغم كونه دراسات كتبت في موضوعات متفرقة، إلا أنها في النهاية تكتسب أهمية قصوى في مجال منهجيات العلوم الدينية؛ ناهيك عن العلوم الاجتماعية والإنسانيات. وحسب الباحث إبتات ذلك من خلال البحث التطبيقي متجاوزاً محاولات محمد أركون وغيره في "التبشير" النظري بتلك المنهجيات.

ونختتم العرض للنقد بالتتويه بعدة حقائق نوجزها فيما يلي:

• أولاً: أن حصاد إنجازات الباحث قمين بوضعه في صدارة النخبة في مجال التراث في العالم العربي المعاصر.

• ثانياً: إن اتهمه بالردة وملاحقته شخصياً من قبل بعض الأكاديميين والأصوليين؛ أمر مؤسف بالغ الدلالة على تردى المناخ الفكري في العالم العربي، وحسبنا أن دراساته - بوجه عام - كشفت عن إيجابيات - لم يقف عليها خصومه المتشدقون بالدفاع عن الإسلام - في حق التراث العربي الإسلامي الملمغ والمغز.

• ثالثاً: أما بالنسبة لمؤيديه؛ فقد بالغوا في تقدير إبداعاته، وحسبنا ما كشفت عنه هذه الدراسة من أن الكثير من أرائه وأحكامه سبقه إليها الكثيرون من العلماء في عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية.

• رابعاً: حسب المؤلف جرائه وإقدامه وإصراره على إلقاء أحجار محرقة في 'بحيرة' الفكر العربي الأسنة، نبهت - على الأقل - إلى خطورة المنزلق الذي تردى فيه الواقع العربي المعاصر في جوانبه الفكرية والعيساسية والاجتماعية، ونبهت الأذهان وشحذت العقول من أجل البحث عن مخرج.

الاستلاب والارتداد

الإسلام بين روجيه غارودي ونصر أبو زيد

مؤلف الكتاب - الأستاذ على حرب - من المهومين والمهتمين بدراسة الفكر العربي المعاصر تمحيصاً ونقداً في ضوء المناهج الجديدة والمستحدثة كالبنبوبة والتفكيكية والسيميولوجية؛ باعتبارها تكتسي أهمية في قراءة النصوص واستبار محتواها. كذا إحاطته وإجائته لأدوات "الهرمونيقيقا" في استقراء هذا المحتوي للخروج باستقرائات وتخرجات وأحكام تستند إلى البراهين العقلية والحجج المنطقية.

وكتابه "الاستلاب والارتداد" - الذي نحن بصدد عرض محتواه ونقده - يعبر عن مقومات تفكيره بامتياز. إذ أن عنوانه - في حد ذاته - ما هو إلا محصلة دراسة الموقف جارودي ونصر أبو زيد من الإسلام، وخلاصة حكمه على موقفهما. فبرغم اختلاف منحي ومنهج ومقصد كل منهما، يقفان معاً - في نظر المؤلف - في خندق واحد من حيث حصاد محصلة أفكار كل منهما؛ التي حكم عليها المؤلف بأنها "استلاب وارتداد"؛ مع تحفظنا على هذا الحكم الجائر إلى حد كبير. إذ لو صح الحكم على جارودي؛ فهو أبعد ما يكون عن فكر نصر أبو زيد رؤية ومنهجاً وغاية؛ كما سنوضح في موضعه. يستهل المؤلف بحثه بمقدمة ضافية عن اختلاف رؤى الدارسين بالنسبة لموضوع بعينه وذلك على الرغم من وضوح هذا الموضوع وصياغته اللغوية المحددة. ويرجع هذا الاختلاف لأسباب إيديولوجية وإكراهات ومحاذير منظورة وغير منظورة.

وعلى الرغم من فطنة المؤلف إلى اختلاف كل من الدارسين موقفاً - حيث يقارب جارودي دراسة الإسلام من خارجه؛ بينما يخرج نصر على الإسلام من داخله - فإنهما - في نظر المؤلف - يجتمعان معاً في خندق "لاهوت التحرير" (ص ٢٠).

وبرغم اختلاف منطلق كل من المفكرين؛ حيث يؤسس جارودي دعواه على "عقنة الأساطير الإلهية المؤسسة" (ص ١٢) بينما ينطلق نصر أبو زيد من نقد تلك الأساطير بمنهج عقلاني؛ فإنهما معاً - في نظر المؤلف وقعا في منزلق الاستلاب والارتداد.

وينتهي المؤلف إلى ضرورة اعتماد آلية النقد والتتوير كصمام أمان من مزالق الإيديولوجيا والإنعتاق من جبروتها لتأسيس الفكر الخلاق "الذي يخترق الحواجز المنصوبة بين العصور واللغات والحضارات" (ص ١٥).

النقد - في نظر المؤلف - كشف وتحرية وإبداع وإعادة تشكيل للفكر والواقع (ص ١٧). والتتوير عنده "فاعلية نقدية مستمرة يتحرر خلالها الفكر بصورة نسبية لا مطلقة" (ص ١٦).

ونلاحظ أن المؤلف في دعوته هذه - التي نقر بصوابها وأهميتها - لا تتسحب على الحالة التي اتخذها موضوعاً لدراسته وبحثه. فثمة تباين بين في تقويم موقف كل من نصر أبو زيد وجارودي من دراسة الإسلام. إذ نجد الأول يجيش منهجيات شتى تراثية ومعاصرة من أجل قراءة نقدية تنويرية للتراث؛ بهدف إصلاح الفكر الديني المعاصر. بينما ينطلق جارودي من موقف انتهازى وارتدادى حين تخلص عن الميراث الإنساني الفكري في جانبه المنهجي والإيمسي في أن ليعول على اللاهوت باعتباره - في نظره - خلاصاً للبشرية. ومن يقف على منحى سيرة جارودي الفكرية؛ سيكشف دون لأي عن "الانتهازية" كمفتاح لفهم تفكيره. فقد سبق وقام بمحاولات "توفيقية" بين اليهودية والماركسية وبعدها بين المسيحية والماركسية، وآخرها بين الإسلام والماركسية.

وها هو الآن يتخلى عن ماركسيته ليتحول إلى داعية إسلامي" دون أن يعتقد الإسلام...!!

إن اشترك جارودي ونصر أبو زيد في دراسة موضوع واحد - وهو الإسلام - لا يسوغ حكم مؤلف الكتاب بأنهما منكفئان على الماضي؛ أو أنهما النقيض معاً لعقد ونام بين "اللاهوت التحريري والتتوير العلماني" (ص ٢١).

في المبحث الثاني من الكتاب؛ يعرض المؤلف لمشروع جارودي في نقد الفكر الأصولي ويشكك في جدوى منحاه بل في منحاه نفسه تأسيساً على ما عرف عن جارودي من تقلب فكري مجاني. (ص ٢٧). فجارودي - في نظره - يدافع عن التعاليم الأساسية لكل عقيدة اعتنقها، ويصب نقده فقط على توظيفات السياسة والأيدولوجيا، وكذا على المؤسسات الدينية والعقيدية التي تخون تعاليم المؤسسين الأول (ص ٢٨)؛ سواء في اليهودية أو المسيحية أو الماركسية أو الإسلام. وليس أدل على ذلك من إيمانه بعظمة أنبياء بنى إسرائيل في الوقت الذي ينتقد فيه تحويل اليهودية إلى أيدولوجيا وسياسة؛ كما يتضح في كتابه "الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية" (ص ٣١). ثم ينتقد المؤلف بالمثل ظاهرة الترويج لفكر جارودي بين المثقفين العرب المعاصرين الذين غضوا النظر عن هشاشة فكره وحاولوا استثمار هذا الفكر في الصراع بين العرب وإسرائيل (ص ٣٥). وينتهي المؤلف إلى الحكم بأن النقد الحق يجب أن ينصب على "الأصول والبدائيات الأولى وليس فقط على التفسير والتأويلات والممارسات" (ص ٣٩) وذلك "بقراءة الأصول قراءة جيدة" (ص ٤١)؛ متجاهلاً من جانبه مدى ما يؤدي إليه ذلك من نتائج خطيرة - تصل إلى حد التكفير والقتل - لمن يحاول مجرد الاقتراب من مقارنة هذا الموضوع في العالم الإسلامي المعاصر. ونماذج فرج فودة وسلمان رشدي ونصر أبو زيد معروفة للخاص والعام.

خصص المؤلف المبحث الثالث لدراسة "مساهمة جارودي في نقد العالم المعاصر" حاكماً عليها بالهشاشة المفهومية والتهويمات الروحية (ص ٤٣).

يستهل الباحث نقده لفكر جارودي بإعلانه عن مساندة الأخير فيما يتعلق بحقه في التعبير بغض النظر عن طبيعة فكره في حد ذاته (ص ٤٥). ثم يحمل على فكر جارودي - بعد تحليل لسائر كتاباته الأخيرة - ويصفه "بالنرجسية النفاقية" (ص ٤٦)؛ بما تتضمنه من طوبوية مثالية. وقد فطن الباحث إلى توصيف صاحب هذا الفكر باعتباره "داعية" أكثر منه عالماً أو فيلسوفاً؛ يعول فكره على التبشير أكثر مما يستند إلى المعرفة (ص ٤٨). كما وصم هذا الفكر بالقصور المعرفي والطابع الأخلاقي (ص ٤٩). وبعد فحص أمين لهذا الفكر نجح الباحث في الوقوف على آليات خطابه الأيديولوجي، ومنها آلية الدفاع والتهجم، وآلية التبجيل والتمجيد أو الاتهام والإدانة. كما أوضح التأثير السلبي لهذا المنطلق على حصاد فكر غارودي في النهاية. ومن أهم تلك السلبيات الارتداد عن مكتسبات وإنجازات الفكر الغربي النقدي (ص ٥١).

يقارن المؤلف بين خطاب جارودي هذا وخطاب نصر حامد أبو زيد، منحازاً إلى الأخير الذي جمع بين الأصالة والحداثة؛ مفيداً من مناهج الغرب في نقد الفكر الديني؛ ومعولاً على مكتسبات تراثية من أهمها منهجي الاجتهاد والتأويل (ص ٥٤).

وإذ يعمل نصر أبو زيد العقل والنظر ويتسلح بالمنهج النقدي؛ فإن جارودي يتخلى تماماً عن الموقف النقدي لمصلحة الرؤية اللاهوتية الضيقة (ص ٥٩) التي لا تضع اعتباراً لمعطيات الواقع والتاريخ (ص ٦١). وبين المؤلف كيف أدى إتباع هذا المنهج القاصر إلى قصور في فكر صاحبه الذي لا يعدو كونه "سلسلاً من الفضائح والكوارث أو سلسلة من الأخطاء والتحريفات والهرطقات" (ص ٦٣)؛ لا لشيء إلا لأن جارودي "دافع عن الأساطير المؤسسة بالعقل والعلم" (ص ٦٦).

من هذا المنظور اعتبر الباحث جارودي أبعد من أن يكون مفكراً، وأقرب إلى أن يكون "داعية" يعول على البعث والإحياء، وهو نفس ما يلح عليه الأصوليون الإسلاميون. ولا غرابة إذ توصل الاثنان معاً إلى خلاصة واحدة فحواها "أن الإسلام هو الحل" (ص ٧٠) لقد طرح الباحث تساؤلاً هاماً هو: أي إسلام هذا إسلام الخميني، أم الأزهر، أم الترابي؟

ويختتم الباحث هذا المبحث بالجزم بأن حصاد فكر جارودي لا يسهم في تطوير الواقع، أو حتى تنويره، بقدر ما يساعد على "تكريس الواقع السائد وتعزيزه" (ص ٨٢).

يعرض الباحث في المبحث الرابع "لمحنة نصر أبو زيد" ويستهل دراسته بحكم جائز فحواه أنه ينتمي إلى تيار "التنوير اللاهوتي". ولا يخفى البون الشاسع بين التيارين؛ وهو أمر لم يظن إليه المؤلف فانعكس ذلك على تثويمه المختل نسبياً لفكر نصر أبو زيد. وإن كان من الإنصاف أن ننوه بأن المؤلف لم يعرض في كتابه هذا لفكر نصر الذي عرض له من قبل في مصنف آخر؛ بل ركز على "محنته" التي تكمن أولاً "في عدم ترقيته إلى درجة أستاذ من جانب الأكاديميين"، وثانياً "في حكم القضاء المصري عليه "بالردة" والتفريق بينه وبين زوجته.

لذلك يعد هذا المبحث نقداً للأوضاع العامة في العالم العربي عموماً - ومصر خصوصاً - خلال النصف الثاني من القرن العشرين؛ وذلك باستقراء تلوث المناخ الفكري وتقلص حريات التعبير وتعاطم التيار الأصولي (ص ٨٧). ويستشهد في ذلك بمحنة طه حسين على أثر صدور كتابه "في الشعر الجاهلي" وما جره ذلك عليه من تأويلات أفضت إلى طرده من الجامعة.

ويتخذ المؤلف من "محنة" نصر أبو زيد مؤشراً على فساد المناخ الفكري في أخريات القرن عما كان عليه حول منتصفه؛ على أساس أن "محنة" طه حسين لم تنفض إلى الحكم بالتفريق بينه وبين زوجته.

لذلك يقدم الباحث دعوة للمتقنين العقلانيين للتوحيدين؛ فحواها ضرورة
المراجعة لخططهم وتكتيكاتهم عن طريق توجيه النقد الذاتي التوحيدي نحو النخبة
المفكرة أصلاً؛ فضلاً عن السلطات الحاكمة والتيارات الأصولية (ص ٨٩). لكنه
يقع في وهم مؤاده أن تلك التيارات الأخيرة سوف تتعري وتسقط تلقائياً وتتخلى
عن أسلحتها المعهودة في اتهام الخصوم "بالجهل والكذب والافتراء على الإسلام"
(ص ٩٤).

لقد تناسى المؤلف - الذي يدعو إلى ضرورة فهم الواقع ومعطياته -
حقيقة هذا الواقع نفسه الذي بلغ من التخلف درجة جعلت غالبية المجتمع تتأفح
من يتصدى لتبني همومها من أفراد للنخبة المفكرة، مشكلة بذلك جيشاً قوياً يدعم
أصحاب الاتجاه الأصولي؛ برغم إفلاسه فكرياً.

لقد نعي المؤلف على نصر حامد أبو زيد ومن ناصر قضيتته من مفكرى
الاستنارة عدم وضوح موقفهم في مواجهة الردة الفكرية لأصحاب الاتجاه
الأصولي، وتشبههم بالانطلاق في مشروعاتهم النهوضية من "المصدر الإسلامي"
الذي يتسلح به خصومهم. إن جهود نصر وزملائه لم تتوجه - في نظر المؤلف -
لنقد تلك المرجعية، بل ألحت على محاولة كسب "الإسلام" إلى جانبهم
وحرمان خصومهم من هذا "السلاح الخطير". لقد تصدى نصر أبو زيد في نظر
المؤلف - لنقد الخطاب الديني ليس إلا؛ بينما سبقه "أدونيس" في هذا الصدد.
لذلك اعتبره المؤلف أكثر وعياً من نصر أبو زيد؛ متناسياً تأثيرات الواقع الديني
والثقافي العام في مصر، ومناخ الحرية الفكرية الأكثر مواته في لبنان. لقد
تعرض أدونيس أيضاً "لمحن" لكنها أقل حدة وضراوة من محنة نصر.

إن دعوى المؤلف في ضرورة تحجيم المؤسسات الدينية في العالم العربي
وقصر دورها على "الأمر العقدي والمعرفية والخلقية" دعوى "مثالية" في
نظرنا؛ فكيف السبيل لتحقيق ذلك؟

لم يقدم المؤلف من إجابة في هذا الصدد غير التخلي عن "المنهج الواقعي" الذي فقد مصداقيته في نظره (ص ١٠٥) وهو أمر أفضى به - دون أن يدري - إلى طرح بدائل "طوبوية" طالما ندد بها في الوقت نفسه.

عرض الباحث بعد ذلك لمحنة نصر أبو زيد بصدد الحكم القضائي للتفريق بينه وبين زوجته، واعتبر هذا الحكم "بربرياً" (ص ١٠٥)، كذا نظر إليه باعتباره نتاج "عقل إرهابي". ولو التزم المنهج الواقعي لأدرك أنه "حكم متوقع"؛ لاتساقه مع معطيات المناخ الديني والفكري، وقبل ذلك السوسيو - سياسي في مصر المعاصرة. نتساءل بعد ذلك؛ كيف يطلب المؤلف من نصر أبو زيد ومؤيديه - في ضوء تلك المعطيات والإكراهات والمحاذير أن يفعلوا مثلاً فعل أدونيس وأركون.

لقد حاول نصر ومؤيدوه "سحب البساط" من تحت أقدام خصومهم وذلك بتعرية "الخطاب الديني" لهؤلاء الخصوم عن طريق الانطلاق من تأويل الإسلام تأويلاً عقلانياً؛ ليسهم في دعم معسكر قوى "العقل والتقدم والحرية" ضد قوى "الخرافة والأسطورة وقتل العقل" (ص ١٩٨)؛ وذلك بالتعويل على مبدأ إسلامي هو "الاجتهاد". وفي ظني أن المعسكر الأول - بهذا النهج وهذا المنهج - نجح في تعرية المعسكر المضاد برغم "محنة" نصر. بل إنه نجح في إرغام السلطة الحاكمة - بصورة غير مباشرة - في عدم تطبيق الحكم القضائي. وهذا في حد ذاته كسب كبير، ما كان ليتحقق لو طرح أصحاب هذا التيار نفس أطروحات أدونيس ومحمد أركون.

وعندنا أن هذا النجاح بدوره يعد بادرة لمزيد من تطوير الخطط والجهود نحو جولات أخرى من الصراع مع قوى "التخلف والخرافة والأسطورة" في ظروف آنية ومستقبلية أكثر مواتاه. ولا بأس أن تتمثل تلك الخطط في حرمان هذه القوى من "مرجعيتها المقدسة" (ص ١٠٩) وتوجيه الجهود نحو "قلب الأولويات الراسخة في ذهن الإسلاميين" (ص ١١٠) كما يود المؤلف.

إن ذلك لن يتحقق عن طريق "الهرطقة" ونقد "الدين" لا لشيء إلا لأن
الإسلام - في جوهره - أيديولوجية ثورية عليلة تعانق الحق والحقيقة والحرية.
خلاصة القول أن الكتاب الذي عرفنا به؛ يعد إسهامة هامة في إضاءة
طبيعة الصراع الحالي بين الأصوليين والعلمانيين ليس فقط على الصعيد
المعرفي؛ بل والنضالي أيضاً. وحسبه طرح منهج "النقد للتويزي" كأداة
للمراجعة وترتيب الأوراق وإجلاء الواقع بما يمهّد للوقوف على خيوط مشرّوع
فكرى عروبي نهضوي مستقبلي.

التفسير الماركسي للإسلام

الدكتور / محمد عمارة من المنظرين المعاصرين للفكر الأصولي؛ شأنه في ذلك شأن الدكتور / حسن الترابي والدكتور / محمد سليم العوا أو الدكتور / يوسف القرضاوي؛ وإن تفاوتت تنظيراتهم من حيث الدرجة؛ برغم وحدة منطلقاتهم ومناهجهم وغاياتهم.

ويختص الدكتور / محمد عمارة بمكانة خاصة بين هؤلاء المنظرين؛ إذ ينظر إليه من قبل هذا التيار نظرة الأصوليين الأول إلى أبي الحسن الأشعري؛ منظر علم الكلام السني؛ فهو صاحب "القول الفصل" والحكم الأخير في المسائل المعقدة والملتبسة.

وليس غريباً؛ أن نجد تشابهاً - بله تماثلاً - في منحي حياة الأشعري وعمارة؛ فالأول كان معتزلياً حنق أساليب الجدل، ثم نكص على عقبيه وتصدى لهدم الاعتزال. والثاني كان ماركسياً؛ ثم تحول أصولياً - لظروف لا محل لإثباتها - تصدى لهدم الماركسية.

والاثنتان معاً ما كانا قبل ارتدادهما ذا شأن في ساحتي الاعتزال والماركسية؛ فالأشعري كان مغموراً بين أساطين الاعتزال من معاصريه كالنظام والعلاف والجاحظ، ومحمد عمارة كان يجهل أوليات الماركسية حين حاول "مركسة" التراث العربي الإسلامي. والاثنتان معاً أخفقا في مشروعيهما نتيجة الإفلاس الفكري وعقم المنهج وأدلجة المعرفة من أجل غايات سياسية.

تلك المقدمة المختصرة ضرورية للكشف عن مقاربة تفكير محمد عمارة - المسلح ببقايا التفكير العقلاني - في دراسة وفهم وتقويم فكر نصر حامد أبو زيد؛ بعد أن تعددت وتناقضت فتاوى المنظرين الأصوليين الآخرين في القضية.

بديهي والأمر كذلك؛ أن يلجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى "الأشعري" المعاصر طلباً للعون وممدداً للحسم. هذا ما كشفت عنه الأدبيات الأصولية المعاصرة - قبل صدور كتاب محمد عمارة الذي نحن بصدده - حيث روجت كثيراً لعكوفه في صومعته للبحث والدرس من أجل محاكمة "المتهم" المنهط والمتردد!! وهو أمر اعترف به محمد عمارة حين أشار إلى الاتصالات بينه وبين الأصوليين تليفونياً، وإلحاحهم عليه لتجيش حججه وتجنيد فكرة للبت في القضية (ص ٩)!! وقد استجاب الدكتور عمارة لهذا الإلحاح وعكف على البحث والدرس؛ ثم خرج بهذا الكتاب "الوثيقة" الذي يمثل "صك الإدانة" لفكر الدكتور نصر أبو زيد!!

يشي الكتاب بفحوى تلك الملاحظات؛ فيفصح عن منهج تناول "القضية" الذي هو نفس منهج الأصوليين القدماء؛ الجامع بين الإتياع والسماع وبين مسحة عقلانية ساذجة، وغير بريئة.

استهل الباحث كتابه بثلاث مقدمات تمهيدية؛ تشكل إطاراً نظرياً، وهي "حرية الاعتقاد في الإسلام" و"التكفير" و"الردة"؛ وهي موضوعات قتلت بحثاً من لدن المؤرخين "المنقبين" والفقهاء "الوعاظ".

مع السطور الأولى؛ تتجلى منهجية الدكتور / عمارة التي تبنّاها الخطاب الأصولي المعاصر؛ تلك التي تعتمد على القص والحكي والإثارة والمماحكة والتبرير. إذ تناول قصة لقائه الأول مع الباحث "المغمور" نصر حامد أبو زيد الذي تعرف عليه من قبل الأستاذ / محمود أمين العالم "منظر الماركسية" - حسب قوله - والذي أشاد بالباحث باعتباره "أحسن من يحلل النص" حسب قوله أيضاً. وقد خرج الدكتور عمارة من اللقاء بأن هذا الباحث الواعد لا بد وأن يكون ماركسياً. ولم لا وهو "الخبير بالماركسية والماركسيين لغة وفكراً وممارسة وأساليب عمل وأنماط علاقات"؟ لذلك أيقن بأن الباحث هذا "مع محمود أمين العالم في الموقع الفكري والاتجاه الأيديولوجي" (ص ٧)!! ومن ثم اكتشف

الحل السري والسحري و"مفتاح" فهم فكر نصر حامد أبو زيد الذي استخدمه في سبر أغواره. ظل هذا "الحدس" مسيطراً عليه وهو يلون نظرته في "قراءة" أعمال "المتهم"، ليعميه عن استيعاب منهجه الحقيقي الجامع بين المنهجيات الحديثة كالأسنوية والبنوية والفينومولوجية، وبين مناهج السلف العقلاني كالمعتزلة. وأنى له أن يكشف عن مناهج مرفوضة سلفاً؛ باعتبارها "من سموم" الغزو الفكري الغربي...!! ولأن المؤلف "ماركسي" مرتد؛ والباحث "الواعد" ينافح الأصولية ويناطحها؛ فلا مناص من الحكم عليه بأنه "ماركسي"؛ شاء من شاء وكره من كره...! لذلك تعامل مع فكره باعتبارها نتاج المنهج المادي الجدلي...!! ولا غرو فقد جعل عنوان كتابه "التفسير الماركسي للإسلام"!!

إن آلية التصنيف الخاطئ - بوعي أو بدونه - سمة من سمات الخطاب الأصولي المعاصر؛ وهي فضلاً عن تهافتها منهجياً ومن ثم إيبستيمياً؛ بالغة الخطورة فيما يترتب عليها من أحكام. إذ يرتبط "التصنيف" في خطاب هذا التيار بآلية أخرى هي "فني الآخر" الذي يدخل في تصنيف مغاير. ومن ثم؛ أليس من المفارقة أن يحاكم فكر ما وفق تصنيف خاطئ لهذا الفكر أصلاً؟ هذا هو ما فعله المؤلف في "مقاربة" "هرطقة" نصر حامد أبو زيد... وعلى عادة المنظرين الأصوليين؛ كان لابد من تقديم تبرير نرائعي لهذا "الكشف" الحدسي.

وكان هذا التبرير أن "الماركسيين العرب - بعد فشل مشروعهم - قد احترقوا حرفة التصدي للمد الإسلامي المعاصر" (ص ٧). ولنا أن نتساءل عن حقيقة - ظن المؤلف بأن نصر حامد أبو زيد "كادر ماركسي جديد" شهد له محمود العالم بعقريّة فذة تؤهله فضلاً عن نقد الحركة الأصولية إلى "نقد القرآن نفسه" (ص ٨). ولا مانع من التشدق - بعد ذلك - بحرية الفكر، ولا أقل من نسبتها إلى "حرية الفكر في الإسلام" الذي ينافح المؤلف عنها بحديث طويل - وساذج - يدخل في إطار البديهيات. وتلك - لعمرى - محاكمة محمولة؛ إذ كيف يستقيم ذلك مع حكم المؤلف - في صفحات الكتاب الأولى - على كتابات

الباحث بأنها هرطقة، وأن هذه الهرطقة تستوجب "الاستتابة"؛ وأن تطبق على صاحبها أحكام "الحراية الفكرية". ولست أدري كيف يسوغ لمنظر أصولي سلفي "أرثونكمسي" - على حد تعبير محمد أركون - أن يجتهد فينحت مصطلحات جديدة ويفتح أبواباً جديدة في "الشريعة للمقنعة"؟ أما وقد اجتهد وأصاب؛ فقد حق له "ضرورة محاربة الكفر والمروق بسلاح الكلمة" (ص ١٠) قبل دعونه إلى "الامتتابة"!! (ص ١١) وإلا تطبق عليه أحكام "الردة"!!..

يبير المؤلف حكمه هذا بتقديم شرح مستفيض عن معنى "الكفر". ولقد برع - بحق - في تجييش "ترسانة" من الحجج والقرائن المستمدة من أقوال وأفعال الأصوليين القدامى، والمدمعة بشروح - سطحية - لكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية؛ ليصل في النهاية إلى ما أسماه "المنهج الإسلامي" (ص ١٨) الذي يشهره سيفاً لحز رقية "الضحية". ومن باب "تسامح الإسلام مع الخصوم"؛ اقتضى الحال تقديم مسوغ "شرعي" مستمد من تراث أصولي زاخر عن أحكام "الردة". من أجل ذلك جند المؤلف هذا التراث ليحكم به في النهاية بأن "المتهم" الزنديق يجب أن يحاكم "إذا ما أشاع الشكوك والإلحاد" (ص ٢٣). ولأن نصر أبو زيد طرح معتقده "الإلحادية" في مؤلفات ودراسات شاعت؛ فلا مناص من القصاص منه؛ باعتباره "جرثومة تنتشر المرض بين الناس" (ص ٢٣). والمعلوم أن التبرير وتوظيف المنطق الشكلائي - برغم الاعتقاد الأصولي بأن من تمنطق ترندق - من سمات الفكر الأصولي المعاصر بل دليل على "انتهازيته" ولا "أخلاقيته". إذ كيف يمكن الحديث عن "حرية الفكر" والتسامح؛ بينما يجري لصطياد للتبريرات والذرائع وتجنيدتها - باسم الدين - للقصاص من مفكر قدم اجتهاداً، بغض النظر عن صحته أو خطئه؟ ليس ذلك بغريب على منظري الأصولية الذين يستبدلون الصواب والخطأ بالإيمان والكفر!!

كرس المؤلف القسم الأول من الكتاب لموضوع يحمل عنوان "ما لا يجوز الخلاف فيه"؛ مع ملاحظة الدلالة السيمائية لتلك الصياغة التي اقتبست من أدبيات عصور الظلام.

وتحت عنوان "التفسير الماركسي للإسلام"؛ يقيم المؤلف - قبل المحاكمة - كتابات الدكتور / نصر أبو زيد - في ضوء ما أسماه "ثوابت الاعتقاد الإسلامي"؛ الذي هو على حد قوله "لم يختلف فيه أحد من المسلمين على تاريخ الإسلام"؛ تمهيداً لإثبات ما يراه في تلك الكتابات مخالفاً لهذه الثوابت. (ص ٣٣).

ومن جانبنا نرى أن هذا القول ينطوي على مغالطات كثيرة؛ أولها؛ أن ما اعتبره المؤلف "ثوابت" إنما هو نتاج تفكير المؤلف نفسه، والإسلام منه براء. وتلك مفارقة هامة في الخطاب الأصولي؛ فحواها الزعم باحتكار تقرير "الأصول" واحتكار تفسير الوحي. وثانيها: المغالطة الكبرى بأن هذه الثوابت لم يجر الاختلاف حولها على مر تاريخ الإسلام؛ وهو حكم ينم عن جهل بأوليات حقائق التاريخ والفكر الإسلامي. لا أشك أن المؤلف يجهل "علم الكلام" - علم الأصول - الذي انطوي على اتجاهات شتى؛ أهمها الاتجاه "الأشعري" النصبي المنغلق الذي يدعى امتلاك الحقيقة واليقين ومن ثم الوصاية على العقيدة. والاتجاه "الاعتزالي" العقلاني المستنير الذي يعد الدكتور نصر أبو زيد من رواده المعاصرين. ومن ثم يصبح الاحتكام إلى ما يسمى "الثوابت" تعبيراً عن رؤية خاصة للدكتور عمار؛ الذي كان يمجّد المعتزلة في كتاباته الأولى ثم تحول "أشعرياً" يمتلك وحده صكوك الإدانة والبراءة في أمور العقيدة. إن الثوابت الحقيقية في العقيدة سبق وأعلنها الدكتور/ نصر كتابة عندما قال: "أنا مسلم وفخور بأنني مسلم أؤمن بالله سبحانه وتعالى وبالرسول صلى الله عليه وسلم وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره"، وفخور بانتمائي إلى الإسلام، وأيضاً فخور باجتهداتي العلمية وأبحاثي. ولن أتنازل عن أي اجتهد فيها إلا إذا ثبت لـ. بالبرهان والحجة أنني مخطئ".

الشق الأول من الإعلان يعنى "المتهم" من أدنى محاكمة؛ بشهادة تراث كامل عن جوهر العقيدة. لكن الدكتور / عمارة لا تكفيه هذه الشهادة، ويستثمر الشق الثاني من الإعلان - ويتعلق باجتهادات المتهم - لإثبات عدم مصداقية الشق الأول...!!

والسؤال هو : هل في إمكان الدكتور / عمارة استيعاب هذا الاجتهاد الذي توسل فيه "المتهم" بمناهج عصرية السنية وبنوية وفنيزومونولوجية بالإضافة إلى المناهج الكلاسيكية التي لا يعلم "المفتى" عنها شيئاً؟
الإجابة بالنفي بداهة، وإليك البيان.

أول ما يزعزع هذه الثوابت - هي حسب نظرة المؤلف - "والتي يراها محور وجوه الخلاف مع المتهم" هي نظراته المادية الماركسية للإسلام" (ص ٣٤).

والسؤال هو: هل كانت رؤية الدكتور / نصر مادية ماركسية؟ إن مجرد نطق هذا الحكم من - ماركسي سابق - يفصح عن فقر مدقع في مجال "الماركسيولوجي"، ناهيك عن عجز فاضح في مجال "الميثودولوجي" وقصور مشين في معرفة أولية بالمناهج العصرية التي اعتمدها الدكتور / نصر في جل كتاباته.

ولوفرضنا - جدلاً - أن "المتهم" يأخذ بالرؤية المادية الجدلية والتاريخية؛ فالسؤال هو: هل كل من يأخذ بها مرتد عن الإسلام؟ ولماذا لم يحاكمني الدكتور / عمارة - وأمثالي - من الماديين التاريخيين بالمثل؟ والأخطر، ألم يكن الدكتور / عمارة نفسه ماركسياً لعدة عقود من الزمان؟ فهل كان - بالمثل - ملحداً من قبل، ثم تاب وأناب؛ وهل حكم عليه بـ "زندقة" ما نتيجة تحوله عن الماركسية خوفاً وطمعاً؟

أجد نفسي في غنى عن الحكم على "ثقافة" المؤلف؛ فقد سبق وثمرنت نتاج "اجتهاداته" أيام كان ماركسياً، وبعد أن أصبح أصولياً، وقلت بأنه "لم يكن مكسباً

لا للماركسية ولا للأصوليين". إن الذي يحكم على مجتهد بأن "موقفه المادي في النظر إلى الدين لا يمكن أن يكون متسقاً مع إيمان صاحبه بالدين، ولا انتمائه إلى الإسلام" (ص ٣٤)؛ أولى بأن "يحاكم" مرتين؛ مرة على ادعاء الوصاية على الدين و"تكفير" المؤمن؛ بحيث ينطبق عليه القول: "من كفر مؤمناً فهو كافر"، والمرة الثانية على الجهل بتاريخية الفكر الإسلامي؛ وهو ما سنثبت بعد قليل.

لن أعرض لشروحه "الفياضة" في التعريف بالماركسية؛ التي استمد معلوماتها عنها من "معجم فلسفي" مبسط، واعتبار الماركسيين "ملاحدة" يحرم عليهم الاجتهاد في تحليل القرآن الكريم والنبوة والوحي والتشريعة وتاريخية النصوص" (ص ٣٦). وليعلم المؤلف أن تلك الموضوعات "المحرمة" التي تدخل في باب ما يسمى "بالإلهيات العملية"؛ كانت مثار خلاف طويل ومتعدد ومعقد طوال عصور تكوين وتطور الفكر الإسلامي، وأن ما اعتبره كفراً في فكر "المتهم" هو عين ما ذهب إليه "المعتزلة" - الذين سبق ومجدهم المؤلف وقت أن كان ماركسياً - وأن هذا الموقف الذي تبناه المؤلف هو عين موقف "الأشعرى" إزاء "المعتزلة"؛ بل لعله يعلم أن الأشعرى أعلن - قبل وفاته - توبته، واعترف بخطئه في القول بتكفير الخصوم.

لكن الدكتور / عمارة تفتن في اصطلياد عدد من الاستنتاجات الخاطئة من نصوص في كتابات "المتهم" عزلها عن سياقها لإثبات ماركسيته، ثم رتب عليها - وهو الأخطر - زندقته، ومن ثم ضرورة "استنابته" وإلا حق عليه جزاء "المرتد"!!

من هذه النصوص الدالة في نظره على "ماركسية" الدكتور / نصر أبو زيد قوله "إن الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية هي آفاق تحكمها طبيعة البني الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة"، "والمشروع الاجتماعي محكوم بانتمائه الطبقي وهو يتزجر غياباً وحضوراً طبقاً لعلاقة الطبقة بغيرها من الطبقات".

كذا اتهام "المتهم" الخطاب الديني" باختزال الماركسية في الإلحاد والمادية". كذا اتهامه "بإهدار مبدأ الجدل" (ص ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩).

لأن هذه العبارات وردت في مؤلفات "المتهم"؛ فهو لذلك "يتبنى منهاج المادية الماركسية في تحليل النصوص وتفسير الأنساق الفكرية" (ص ٤٠)؛ ومن ثم وجب تكفيره "حتى يعلن توبته"!!..!!

صحيح أن هذه العبارات وردت في كتابات "المتهم"؛ لكن هل يعنى ذلك أنه ماركسي بالضرورة؟ لن أخوض في جدل سطحي لأثبت أن هذه الأفكار قاسم مشترك في معظم الكتابات الخاصة بعلم "الاجتماع المعرفي". فالحديث عن البني الطبقية وتأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية و"الجدل".."الخ؛ حقائق موضوعية تبناها الكثير من الفلاسفة والمفكرين منذ عهد اليونان. والتراث العربي الإسلامي حافل بنصوص عن هذه الحقائق العلمية أكثر من أن تحصي. وليرجع المؤلف إلى كتابات "المسعودي" و"مسكويه" و"إخوان الصفا" و"ابن خلدون" وغيرهم ليتحقق من ذلك، وليراجع كتابات علماء الاجتماع المعاصرين من أمثال "كارل مانهايم" و"رايت ميلز" إلى "مدرسة فرنكفورت" إلى "التوسير" وقبلهم "أوجست كونت" و"بوركايم" و"هيجل"؛ ليعلم ويتعلم أنهم لم يكونوا ماركسيين!!.. وهل غاب عنه - وهو الماركسي السابق - الجانب الإبيستيمي في الماركسية الذي لم يشاحح فيه أعنى خصومها من البنيويين وغيرهم؟ ألم يقل "رايت ميلز" منظر البنيوية الوظيفية بأن "من يتجاهل العلم الماركسي لا يستطيع أن يقف على أوليات الحقائق في الفكر الاجتماعي"؟

تحت عنوان "الرؤية المادية للقرآن الكريم"؛ يعقد المؤلف مبحثاً مطولاً ليثبت فيه حقيقة بديهية فحواها أن القرآن الكريم "تنزيل" من لدن رب العالمين؛ وأن "المتهم" خالف إجماع الفقهاء على ذلك لأنه "ينطلق من المادية الجدلية" (ص ٤٣) ولأنه ذهب إلى أن "النص للقرآني تشكل من خلال الواقع وأن هذا الواقع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويشمل المتلقي الأول

للنص ومبلغه، كما يشمل المخاطبين بالنص؛ فهو لذلك يشذ عن إجماع الفقهاء في قسسية الوحي!! ولست في حاجة لمناقشة هذا للتجني من جانب المؤلف؛ فما ذهب إليه الباحث في هذا الصدد لا يتعدى إثبات البعد الاجتماعي في النص القرآني، دون أن يكون في ذلك أدنى تشكيك في تساميه وتعاليه. وما قمه لا يتجاوز مذهب الزمخشري والرازي في الإلحاح على العقلانية في التفسير. بل إن قول الباحث بأن "النص منتج ثقافي تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً؛ هو قول المعتزلة "بخلق القرآن"، وإن تورط الباحث قليلاً في التعبير؛ تحت تأثير المنهج "السيمائي"، لا الماركسي؛ كما يعتقد المؤلف.

وما كان الباحث "مادياً جلياً" حين قال بأن القرآن الكريم "نص لغوي"، فهذا القول لا يشي بأدنى تشكيك في مصدره الإلهي المقدس. وحين أبرز انطواء القرآن على "الحنيفية" دين إبراهيم عليه السلام - وثقافتها؛ فذلك ما تضمنه القرآن الكريم ونص عليه صراحة. وكيف يحكم المؤلف على اجتهاد الباحث "بالتفريق" (ص ٤٦) وقد لازمه "التوفيق"؟ وإذ ذهب الباحث إلى أن القرآن الكريم في موقفه من "أساطير الأولين" قد أخذ بعضها مع إعادة توظيف وتأويل؛ فذلك لا يسوغ اتهامه بأنه "يتم النص القرآني بالانتقائية" (ص ٤٧). نحن في غنى عن تبين غاية القرآن الكريم في عرض هذا "القصص" من أجل العبرة وحسب، لا من أجل التاريخ الشامل المفصل لوقائع هذا القصص. كما وأن حكم الباحث بأن القرآن الكريم تتعدد فيه مستويات السياق؛ حكم يدل على ثراء النص القرآني وإعجازه. من دلائل هذا الإعجاز أيضاً تعبير النص القرآني عن الثقافة - في عصر التنزيل - بهدف تغييرها؛ وهو أمر لا يعنى - حسب فهم المؤلف - تشكيكاً في الوحي. وإذا كان الباحث قد انتقد بعض مناهج وآراء السابقين - كالشافعي، ورجح منهج وآراء أبي حنيفة؛ فلا يفهم ذلك إلا في إطار "محافظة" الأول وإلحاح الثاني على "القياس". وإذ فسر الباحث هذا الاختلاف بالاختلاف

الإثنى - حيث كان الشافعي عربياً وأبو حنيفة فارسياً - فذلك محض اجتهاد قد نوافقه أو نخالفه. تلك - وغيرها - اجتهادات تحمد للباحث، وإن سبقه غيره بصدها من الفقهاء والمفسرين السابقين والدارسين المحنثين. وسواء أصاب الباحث أو أخطأ بصدها؛ فلا يحق للمؤلف "محاكمته" (ص ٥٤) حتى تتفق رؤيته "مع الاعتقاد الإسلامي" (ص ٥٤) الذي نرى من جانبنا أنه اعتقاد المؤلف ليس إلا. فهل يجوز - بعد ذلك - اتهامه بالكفر لأنه خالف وجهة نظر المؤلف واعتقاده؟ وهل يتسق هذا الاعتقاد الخاص بالذكور / عمارة مع "الاعتقاد الإسلامي"؟

يعرض المبحث التالي لمسائل "النبوة والوحي والعقيدة والشريعة" التي يرى المؤلف أن الباحث قدم بصدها تفسيراً مائلاً!! ومن جانبنا نرى أن آراء الباحث في هذا الصدد لم تتجاوز آراء "المعتزلة" و"إخوان الصفا" و"الفارابي" و"ابن رشد" وغيرهم؛ معولاً في ذلك - كما هو شأنهم جميعاً - على آية "التأويل". وهو اتجاه محمود سبق واعتمده للكثيرون من الباحثين العرب المعاصرين - خصوصاً محمد أركون - الذين كشفوا الكثير من ثراء النص القرآني بإتباع المنهجيات الحديثة، وحرروا "علم التفسير" من "الأسطورة" و"الميثولوجيا"؛ في خطاب عقلاني مقنع يقدم صورة مقبولة عن الإسلام بديلاً للتصورات "الأمشعرية" الهزيلة معرفياً. فآراء نصر أبو زيد عن الرسول (ص) باعتباره "جزءاً من الواقع والمجتمع" لا يسئ إلى شخص الرسول (ص)؛ بقدر ما يكشف عن جوانب عظمته وعبقريته التي طالما غضت الرؤى التقليدية البصر عنها؛ دون أن يكون في ذلك - كما تصور المؤلف - مساساً بكون العقيدة والشريعة جماع وضع إلهي" (ص ٥٨).

يأخذ المؤلف على الباحث اعتقاده "بأن الشريعة صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي وتطوره" (ص ٥٩)، ويعلن دهشته من عدم دراية الباحث "بعلم المبتدئ في علوم القرآن". والأولى أن ندهش من المؤلف الذي لا يفرق بين

الحقيدة والشريعة، ويشاحح - بالباطل - في بديهيات يعرفها المشتغل بدراسة "الفقه الإسلامي".

خصص المؤلف مبحثاً آخر ناقش فيه آراء الدكتور / نصر أبو زيد عن "تاريخية معاني وأحكام القرآن". ومن حيث لا يدري؛ اقتبس من أقوال الإمام محمد عبده - في هذا الصدد - ما يؤكد قول الباحث بتاريخية القرآن، حين يقول، "إن أسباب النزول تضع القارئ والمفسر في إطار الملابس والدلالات الأصلية، فتعين على الفهم في ضوء واقع عصر التنزيل، وأن فهم دلالات القرآن لابد وأن يكون بدلالات ألفاظه في عصر الوحي" (ص ٩٠). فهل يعنى هذا الفهم - الصحيح بالطبع - شيئاً غير ما قال به نصر حامد أبو زيد؟.

لقد وقع الالتباس عند المؤلف في فهم آراء الباحث؛ نظراً لعدم فهم المؤلف معنى مصطلح "التاريخية". ولو أدرك معناه لعرف لماذا اختلفت تفسيرات المفسرين حسب طبيعة "مخيلهم" الذي يعكس ثقافة عصورهم؛ ولما احتاج الأمر للاختلاف مع الباحث الذي وصمه المؤلف بأنه يطبق منهج "الوضعية" الغربية (ص ٦٢)، ولما أرجع أصول هذه "الوضعية" إلى "المادية التاريخية"، ولأقر بصواب ما ذهب إليه الباحث بضرورة "إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن"، وأن "القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث مفهومه يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات". لقد أخطأ المؤلف عندما استنتج من هذا القول اعتقاداً بأن "النص القرآني نص بشري وليس نصاً إلهياً" (ص ٦٥) وذلك من أجل إثبات إلحاد الباحث وردته!! وكان من الممكن أن يكون هذا الإثبات صحيحاً لو قال الباحث "بتاريخية" النص ونفى قدسيته؛ لكنه لم يقل أكثر من "تاريخية" المعنى ليس إلا. بل إن الباحث تحفظ حين طبق هذه التاريخية على النصوص التشريعية فقط "دون العقائد والقصص". إن تصور الباحث في هذا الصدد إثراء لدلالات النص القرآني في التشريع؛ بحيث يصبح عندئذ صالحاً

لكل زمان ومكان. أما تثبيت هذه الدلالات - حسب منظور المؤلف - فأمر يفنده اختلاف أجيال المفسرين في تفاسيرهم؛ حسب مناهجهم ومعطيات ثقافة عصورهم.

إن عجز المؤلف عن فهم آراء الباحث تلك؛ لا تسوغ له الحكم برئته، وتشكيكه في إسلامه ودعوته لمراجعة أفكاره؛ وإلا طبق عليه حكم الردة (ص ٧٤). والأولى أن يراجع المؤلف أفكاره ويوسع مداركه؛ من أجل فهم آراء الباحث الذي حكم عليه ظلاماً واعتسافاً بقلّة العلم، وسوء الفهم والنية، وللخلل في المنهج* (ص ٧٥).

تلك التهم التي الصقت بالباحث المجتهد، كرس لها المؤلف مبحثاً خاصاً؛ جيش فيه ذرائع واهية مستمدة من ركام فتوى وأحكام "فقهاء السلطان" وثقافة عصور الانحطاط.!!

بخصوص التهمة الأولى - قلة للعلم - يصف المؤلف الباحث - المتخصص أصلاً في علوم القرآن - بالجهل بها، وأنه ما كتب فيها إلا جرياً على سنة الماركسيين الذين حاولوا - بعد فشل مشروعهم السياسي - للتصدي لهم "تمو للظاهرة الإسلامية المعاصرة" (ص ٧٦)، كاشفاً بذلك عن حقيقة غاياته الإيديولوجية ومواقفه السياسية.

لذلك تصيد المؤلف بعض الآراء من مؤلفات الباحث معتبراً إياها قرائن على جهله؛ منها قول الباحث "بأن القرآن نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وأن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداءً - أي دون علة خارجية - قليلة جداً". فما هو الخطأ إذن في تلك المعلومة التي يعرفها المبتدئ في دراسة التاريخ الإسلامي؟ ناهيك عن المشتغلين بعلوم القرآن.

ولية مشاحنة في حكم الباحث بأن الرسول (ص) كان يأخذ برأي بعض الصحابة لئان غزواته مع قريش؟ كذا في حكمه بأن عمر بن الخطاب "حظر

على الصحابة مغادرة المدينة أو الإقامة في الأمصار، خوفاً عليهم أن تفتتهم الدنيا أو تشغلهم عن أمور الدين؟

تلك حقائق تاريخية معروفة، شاحح المؤلف في مصداقيتها؛ لا شيء إلا لأن الباحث عالجها وفق منظوره الملادي التاريخي!!

إن جهل المؤلف بأوليات حقائق التاريخ الإسلامي - وإسقاطه هذا الجهل على الباحث - يتجلى في رفضه حكم الباحث بأن "الدولة العباسية تقاربت مع العلويين في مرحلة نشأتها وتثبيت أركانها، وذلك على أساس الانتساب المشترك إلى البيت النبوي"، وأي جرم ارتكبه الباحث حين نعت الإمام الشافعي بالشعوبية؟

يرى المؤلف أن هذه الأحكام "أخطاء قتلّة" (ص ٨٤) وقع فيها الباحث، والصواب - فيما نرى - أنها حقائق ثابتة يخطئ من يتصور خطأها.

أما عن التهمة الثانية - سوء الفهم والنية - فتتمثل في اتهام الباحث "بهم رموز التراث والتاريخ الإسلامي" (ص ٨٥). وهو اتهام "غوغائي" متواتر في الخطاب الأصولي المعاصر. إذ طفق أصحاب هذا التيار على إضفاء نوع من "القدسية" على بشر "يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق"؛ دون نظر أو اعتبار لحقائق التاريخ الإسلامي العيانية.

فهل أخطأ الباحث حين ذهب إلى اختلاف المهاجرين والأنصار في "اجتماع السقيفة"؟ وهل يعد ذلك لجترأ وافترأ حسب حكم المؤلف؟ وعلى أي مصدر اعتمد المؤلف حين زعم بأن "الأمة - باستثناء سعد بن عباد - قد اجتمعت قرشيين وغير قرشيين، عرباً وموالي، وأحراراً وأرقاء على اختيار أبي بكر"؟ ولماذا يعترض المؤلف على أن قريشاً حسنت الفزاع في اجتماع السقيفة الذي انتهى إلى انتصارها؟ وهل ينكر المؤلف قول الصحابة بأن "الإمامة في قريش"؟ وبأن خلافاً جرى بينهم حول تكوين القرآن؟

تلك حقائق قال بها الباحث، وحاول المؤلف نفيها متهماً إياه بالجهل وسوء النية...!! وهما تهمتان مردودتان إلى المؤلف نفسه، نتيجة قراءته الخاطئة والمؤجلة؛ التي تحول التاريخ الإسلامي بفعالياته البشرية إلى مناقب تمجيدية لا علاقة لها ألينة بالعلم ولا بحقائق التاريخ العيانية.

ونحن في غنى عن سرد وقائع أخرى أصاب الباحث في فهمه لها استناداً إلى المصادر الأصلية وحاول المؤلف تقديم تصور مغاير ومما حك عنها (ص ٩٢، ٩٣). يتجلى ذلك في محاولة تفنيده المفلس لآراء الباحث عن فقه الشافعي "الوسطى" وفكر الغزالي الأشعري للصوفي (٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧). نسوق عنها مثلاً ينم عن جهل المؤلف بالتاريخ الإسلامي؛ وذلك حين هاج وماج من حكم الباحث الصحيح بأن عصر الغزالي يمثل "عصر سيطرة العسكر على شؤون الدولة"، وأن فكره مسئول عن تحجيم العقل وتغييب الفكر في عصر الاحتطاط. تلك حقائق أولية ينم نفيها عن ذرائعية تبريرية نتيجة اعتبار التيارات الأصولية المعاصرة الإمام الغزالي - المؤازر فكرياً وإيديولوجياً للعسكر تارياً الإقطاعية السلجوقية - "حجة الإسلام"...!! ومن قال بعكس ذلك حلت عليه اللعنة واتهم بالكفر. وغنى عن القول أن للغزالي نفسه قد ندد بما جرى في عصره من "تكفير" المخالفين في الرأي!!

أما عن التهمة الثالثة - خلل المنهج - فلست أدري كيف يمكن لمن اعتبره "الأتباع" منهجاً أن يتحدث عن المنهج؟ لقد حاول المؤلف - عبثاً - التشكيك في إحاطة الدكتور / نصر أبو زيد بالمناهج الكلاسيكية والمعاصرة في قراءة النصوص في أن (ص ١٠١). والأهم تطبيقها حسب ما تفرضه طبيعة موضوع البحث كل في مجاله المناسب؛ وهو ما أسفر عن تقديم إنجازات معرفية اعتبرها "الإتباعيون" شططاً ومجازفة؛ بله بدعاً وهرطقة...!! والأحجى أن نرد هذه التهم إلى المؤلف الذي أبان عن فقر مدقع في مجال المنهج والرؤية. دليلنا في ذلك تصوره الخاطئ عن مفهوم مصطلح "الإيديولوجيا" وعدد

استيعابه التعريف الصحيح الذي قال به الباحث؛ إذ هي في نظره "المنظور الذي يحدد للإنسان معايير الصواب والخطأ"، وهو تعريف لا يتفق مع مفهوم المؤلف الخاطئ الذي يرى أن المصطلح له أكثر من سبعة مفاهيم!! (ص ١٠٢، ١٠٣). ولو اطلع على كتابات "كارل بوبر" وعبد الله العروى لما انتقد تعريف الباحث، ولتخلى عن اتهامه "باللامنهجية" (ص ١٠٤).

نفس الشيء يقال عن تعريف "الوسطية" التي رأى المؤلف فيها "نظرة إسلامية جامعة لعناصر الحق والعدل والخير والصواب" (ص ١٠٥) مسقطاً بذلك التصورات اللاهوتية على العلم. كذا مصطلح "النص" الذي يرى المؤلف أنه "مفهوم عربي وإسلامي" (ص ١٠٧)!! ناهيك عن الشطط في فهم مصطلح "الحاكمية" الذي اعتمد فيه المؤلف تعريف "أبو الأعلى المورودي" (ص ١٠٩) الذي عبر فيه عن معطيات سوسيو سياسية خاصة (ص ١١٠)؛ يعرفها المؤلف الذي طالما مجد "المورودي" في كتاباته. وبرغم التعريف الشافي والوافي الذي قدمه الباحث عن مصطلح "التأويل" في معظم كتبه، يتهمه المؤلف بالجهل، لائذاً بتعريفات تراثية عند ابن رشد والغزالي؛ ضارباً صفحاً عن حقيقة تطور المفاهيم وتاريخيتها.

إن خطاب المؤلف الناضج "بالألجنة" و"الكلبانية" و"القصور المنهجي" و"نفي الآخر" و"الفقر المعرفي" و"اللاتاريخية"؛ هو عين الخطاب الأصولي المعاصر. فهل يجوز بعد ذلك أن ينصب نفسه "قاضياً" لمحاكمة "مفكر" مجتهد؟ إن دعوته الباحث لمراجعة أفكاره "التي تجاوزت دائرة ما أجمع عليه المؤمنون بالإسلام" (ص ١١٨)؛ تحفزنا - بدورنا - إلى دعوة المؤلف لمراجعة أفكاره التي تستمد مرجعيتها من أضابير الكتب الصفراء في عصور الظلام. وعلى عادة الأصوليين الذين يتشدقون بحرية الفكر من باب "دس السم في العسل"؛ يدعو المؤلف الباحث للإفاقة من كابوس "الفكر التغريبي" والعودة إلى طرق

"السلف"؛ مدعماً دعوته برواية قصة حياته وتجربة انتمائه إلى الفكر الماركسي، وتوبته عنه، داعياً الله له بالهداية "وما ذلك على الله بعزيز" (ص ١٢٦).
من جانبنا - بالمثل - لا نتردد في دعوة المؤلف إلى أن يتخلى عن مقعد
"القاضي - الكاهن"، وينصرف إلى البحث والدرس؛ حتى لا يسئ إلى العلم
والدين في آن..!!

الفكر العربي بين الخصوصية والكونية

يحمد للجمعية الفلسفية المصرية عقد ندوة احتفالية لتكريم المفكر المرموق الأستاذ / محمود أمين العالم، بمناسبة بلوغه العام الخامس والسبعين. ويسعدني المشاركة في أعمال الندوة بتقديم هذه الدراسة النقدية عن آخر ما كتب الأستاذ، وهو كتابه المهم " الفكر العربي بين الخصوصية والكونية" الذي صدر عن "دار المستقبل العربي" عام ١٩٩٦.

يحفزني لتقديم هذه الدراسة المتواضعة؛ اهتمامي بتتبع ما يكتب الأستاذ / العالم في حقل التراث العربي الإسلامي، وتناوله بالبحث والنقد، فيما يدخل في حقل "نقد النقد". فضلاً عن تتبع مسيرة هذا الفكر سواء في تجلياته المعاصرة أو في تناول الباحثين والدارسين لتلك التجليات، بما يكشف عن طبيعة "التفكير" التي هي في نظر الأستاذ العالم - وفي نظرنا أيضاً باعتباري أحد تلامذته - انعكاس للواقع العربي المعاصر؛ بإيجابياته وسلبياته.

لقد سبق وتناولنا خريطة الفكر العربي المعاصر كما رسمها أستاذنا في كتابه "الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر"؛ الذي يؤرخ لهذا الفكر خلال عقدي السبعينات وحتى منتصف الثمانينات. لذلك نرى أن كتابه الأخير الذي نحن بصددته بمثابة رصد نقدي لهذا الفكر خلال العقد التالي؛ من خلال تناول أهم الكتابات التي صدرت حتى منتصف التسعينات بالدرس والتقويم.

ونحن في غنى عن تبين مآثر الأستاذ العالم المفكر الموسوعي والناقد الأملعي والمبدع والمناضل الذي يجمع في شخصه بين سمات العالم والمفكر والمصلح الاجتماعي والفنان، والذي نذر عمره المديد في تبنى رسالة التنوير والتثوير، والذي أهله "الحكمة" الناحمة عن الثراء المعرفي والوعي برسالاته

ليقول القول الفصل فيما اختلف فيه أو أشكل فهمه، مكتسباً لذلك - وبحق - مشروعيه الحكم، مكتسباً في الوقت نفسه مكانة "القاضي" النزيه والأمين الذي لا تأخذه في الحق والحقيقة لومة لائم.

نحن في غنى عن التعريف بكتابات الغزيرة والثرية المتعددة والمتنوعة التي بلغت ما يزيد على عشرين كتاباً، فضلاً عن دراساته ومقالاته ومتابعاته ومشاركاته في الندوات والمؤتمرات واللقاءات الفكرية والأدبية على المستوى القومي، فضلاً عن تاريخ طويل ومشرف في مجال العمل السياسي التقدمي على صعيد الوطن والأمة والعالم؛ تأسيساً على قناعة "بهيومانية" التطور و"كونية" النضال من أجل التقدم.

من خلال متابعة لجهود الرجل في تلك المجالات وفهم ووعي بحقيقة "رسالته"، يمكن الحديث عن "قاسم مشترك" فيما أنجز من كتابات تتميز بسمات وقسمات ثابتة ومحددة، نوجزها على النحو التالي:

أولاً: الموسوعية:

تشهد كتابات الأستاذ / العالم على ثقافة تكاملية متعددة الجوانب، تأسيساً على نظرة ثابتة مؤداها "وحدة المعرفة"؛ فالجزء لا يفهم إلا في إطار الكل، ومن ثم تغدو "الشمولية" خصيصة يتميز بها مفكرنا. فبرغم همومه المتشعبة وانشغاله بالعمل السياسي، وما جره عليه من محن الاضطهاد والسجن والهجرة خارج الوطن؛ لم يتقاعس عن محاولة الإحاطة الموسوعية بسائر المعارف السياسية والتاريخية والثقافية، فضلاً عن إنجازاته في مجال الأدب نقداً وإبداعاً. وإذا أمن بإنسانية المعرفة؛ فقد انفتح على الفكر الإنساني قديماً وحديثاً، وبرع في فهم نظرياته ومناهجه ومنطلقاته وغاياته. ناهيك عن احتفاله بالإبداعات الإنسانية

الجمالية؛ جامعاً بين تكاملية العقل والذوق في آن، انطلاقاً مع إيمانه بوحدة الغاية والهدف وقناعته بأنهما معاً نتاج واقع "دينامي" متغير.

وما يلفت النظر في هذا الصدد، هو انفراد الأستاذ / العالم بسمة العالم المدقق المتخصص في كل المجالات المعرفية التي طرقها. لقد أهلته ثقافته الموسوعية للفهم الواعي بما يثار من قضايا في سائر جوانب المعرفة. وينعكس هذا الفهم على تعبيره السلس والواضح والمنساب فيما يكتب. كانت هذه الموسوعية أيضاً وراء ما تميزت به كتاباته من الوضوح والإقناع، فضلاً عن شفافية حدسية وحضور ذهن، وذاكرة مسعفة تنتظم داخلها الأفكار في أنساق منتظمة ومنظومات متسقة يجرى التعبير عنها في لغة شفافة سلسلة تجمع بين التحديد والصرامة العلمية القاطعة وبين الأسلوب الأدبي الرصين. تلك جميعاً - وغيرها - سمات تميز مفكرنا وتزين فكره بخصوصية نادرة قل أن توافرت لغيره.

ثانياً: الطالب النقدي:

يغلب النقد بمفهومه العلمي على كتابات الأستاذ / العالم. النقد بمعناه الموضوعي في إجلاء وإنارة وتفسير العمل المبدع بغية فتح الطريق للمزيد من العطاء المرشد للكتاب والمبدعين. ولا غرو، فقد أفادته ثقافته الموسوعية في تخليق نزعة خلقية غاية في الدماثة؛ تنعكس على كتاباته النقدية. فبرغم كثرتها وتعددتها لم يتجاوز الأستاذ العالم - ولو مرة واحدة - آداب الحوار وضوابطه برغم تطاول الكثيرين. فسمّة التسامح "المسيحي" تسكن كل ما يفوه به فوه وقلمه، وروح "الحكمة" المكتسبة من موسوعيته وعمق ثقافته تلون كل كتاباته، تأسيساً على قناعته بأن اختلاف الرأي ناجم حتماً عن قصور معرفي يمكن تداركه، وبأن "المراهقة" الفكرية عند الخصوم يمكن تجاوزها بمزيد من

الاستتارة، وفتح أبواب جديدة للدرس والبحث، وتصحيح للأخطاء الناجمة أصلاً عن قصور في المنهج أو سوء فهم للنظريات. لذلك ركز الأستاذ العالم كثيراً في كتاباته على هذين الجانبين. فكثيراً ما أولى توضيح المفاهيم وضبط المصطلحات اهتماماً كبيراً. وفي ذلك لا يعول على العظات النظرية قد اهتمامه بالجانب التطبيقي؛ فتأتي تنبيهاته وتنويعاته في ثنايا ما يكتب بعيدة عن نزعات الاستعلاء و"استعراض العضلات" ونفي الآخر... الخ، مما نلاحظه في جل الكتابات النقدية المعاصرة.

النقد عند الأستاذ العالم أداة للتطوير والبناء، للتصحيح والتتوير وفتح آفاق جديدة ومستوى أرقى للطرح والدرس. وفي الوقت نفسه فرصة لعرض أفكاره التي لم يفهمها مرة بأنها تحمل الحقيقة النهائية واليقين القاطع. كذا هو في نظره أسلوب راق لتعرية الأخطاء من خلال حوار مع الآخر، بله الآخرين والأخذ بأيديهم نحو المزيد من العطاء. ولا غرو فقد أولى الكتاب والمبدعين الشبان اهتماماً كبيراً؛ فيتابع إنجازاتهم بمزيد من الشغف والتشجيع في أن، ويرحب بكل ما هو جديد، ويحرص على درسه وفحصه؛ ليقف على مقوماته ومكوناته، ويرصد أسسه في حركة الواقع محلاً ومفسراً وموجهاً في أن، في تواضع جم وود نبيل.

ثالثاً السجالية:

السجالية سمة عامة تغلب على كتابات الأستاذ العالم، لا لشيء إلا لأن جل هذه الكتابات إما مبشرة بفكر جديد يزعم أركان الفكر السائد أو لأنها نقد وتقويم لإنجازات حقبة معينة من الزمن لثلة من ألمع الكتاب. وعلى ذلك يمكن الحكم على كتابات الأستاذ العالم جملة بأنها سلسلة متصلة من "المعارك

الفكرية"، وسجلات امتدة مع أصحاب الرؤى الكلاسيكية، أو مع المبشرين بالمناهج والنظريات الوافدة وتطبيقاتها على الفكر والأدب.

وتنهض السجالية دليلاً على أن الحوار إذا ما روعيت ضوابطه وجرى الالتزام بأدابه لابد أن يسفر عن إجابيات. واعتماده عند الأستاذ العالم لا يخلو من مغزى عن قناعاته بانفتاح الفكر وتعدد روافده، وأن الطريق إلى الحقيقة واليقين مفتوح دوماً لمن يطرقه مزوداً بسلاح المنهجية العلمية، وأن الفكر أياً كانت مصادره ومهما كان غثاً أو ثميناً، فبالحوار وحده يمكن التمييز بين الأضداد، تأسيساً على قاعدة مؤداها "بضدها تتميز الأشياء".

لذلك لم يدخر الأستاذ العالم وسعاً طوال عمره الفكري المديد في متابعة صيرورة الفكر العربي والتفكير العربي، ونقد إنجازاته وفق منهج قوامه التركيز على "تاريخية" الفكر، أي متابعة جلله مع الواقع الاجتماعي السائد؛ بما يعطيه القدرة على التعليل والتفسير والتتظير. هذا فضلاً عما يسفر عنه هذا النقد تلقائياً من تاريخ موثق للفكر والواقع في آن.

الأهم من ذلك توظيف هذا التاريخ الموثق في خدمة الرسالة التي تبناها الأستاذ العالم، وهي تحرير القوى المعوقة للتقدم عن طريق فضح فكرها التقلقي والتبريري، واختطاط طرق مهدة للفكر العلمي والنضالي التقدمي.

ولا غرو، فجهوده المحمودة في هذا الصدد لم تضع هباء، فكان على رأس جيل من الرواد اختط للفكر والأدب - بله السياسة - خطاباً مميزاً يتخذ من "الكلمة" سلاحاً للدفاع عن القيم وتطويرها في مجال الإبداع. ألم ينجح من خلال مساجلاته في تحرير الكثير من الفلسفات التبريرية الذرائعية؟ ألم يوفق في إختطاط مسار لم يكن مطروقاً في النقد الأدبي والفني؟

لطالما نذر الأستاذ العالم - ولا يزال - عمره لخدمة قضايا الوطن والأمة بقلمه وفكره الناقد والنثري بالقيم الإنسانية النبيلة، ولطالما تعرض للمحن من جراء ذلك دون أن تلين له قناة، اقتناعاً بأن الفساد في الكون عابر، وأن الحق

والحقيقة سياخذان يوماً طريقتهما للتحقق، وهو أمر يشي بنزعة نقاولية - حتى في فترات اليأس والتفوط - تفرد بها وهو ومن على شاكلته من أصحاب الرسائل عبر التاريخ.

رابعاً: النقاولية:

لعل ما سبق يقودنا إلى خصيصية مهمة تتميز بها كتابات الأستاذ العالم؛ وهي البوح بنقاول لا يؤسس على نزعة عاطفية أو أخلاقية، بقدر ما يرد إلى حقائق العلم الموضوعية. إذ ليس هناك من يشاح في مصداقية قوانين الحركة، والتغير، والضرورة، وما يؤدي إليه التراكم الكمي من تغير كيمي؛ وهي قوانين استوعبها الأستاذ للعالم ووقف على فعاليتها من خلال استيعابه للتاريخ البشري، فضلاً عن معارفه المتنوعة ووعيه بما جرى واتساقه مع جماع تجاربه الثرية. تلك خاصية يتميز بها المفكرون "الهيومانيون" أصحاب الرسائل، إذ يتخلق لديهم نوع من "الحنس العلمي" يؤهلهم بعد استيعاب الماضي والحاضر لاستشراف المستقبل بقراءة دلالاته في خريطة الحاضر.

تتخلق النزعة النقاولية تلك نتيجة الإيمان بأن صيرورة الإنسان تسير يوماً صعداً، ومهما جرى من تعويق لهذه المسيرة فإن حركة التاريخ قادرة على سحق تلك المعوقات، بل إن تعاضل التحديات يستتفر بدرجة أعظم مكان الاستجابات. ولعل هذا يفسر ما يتلمسه المتأمل في شخصية الأستاذ العالم من "تباب دائم"؛ برغم منعطفات حياته الصعبة كمفكر ومناضل في أن. إن البسمة الدائمة للرسمومة على وجهه - حتى في أحلك الأزمان العامة أو الخاصة - تسرى في مداد قلمه في كل ما ألف وصنف؛ لتنتقل ^{لنقل} ^{لنقل} قارئه ووجدانه؛ حلاً طموحاً يستتفر الهم ويشد الأذهان لمواجهة ^{لنقل} ^{لنقل} التجديبات...

في ضوء تلك النظرة يمكن أن نقدم قراءتنا لكتاب الأستاذ العالم عن "الفكر العربي بين الخصوصية والكونية".

الكتاب مجموعة من الدراسات النقدية لعدد من الأطروحات الفكرية التي ظهرت في العالم العربي خلال السنوات الأخيرة، كتتمة لأعمال - تشكل في مجموعها مشروعاً - مماثلة بذرت منذ الخمسينيات. ويتميز هذا الكتاب عن سوابقه بأنه يعرض بالتحليل والنقد لخريطة فكر يعارك أزمة، تركت بصماتها السلبية - في انغالاب - على كتابات سائر التيارات.

يأتي نقد الأستاذ العالم من ثم؛ مستهدفاً للتصويب والتصحيح والترشيد وفض الاشتباكات المترتبة على التخليط والتطرف ونفي الآخر والقصور في فهم المفاهيم والتشكيك في الثوابت...الخ من أمراض المواكبة لأزمة الواقع على مستوى الوطن والأمة، بله العالم.

ويشي عنوان هذا الكتاب بحقيقة ما يجري في ساحة الفكر العربي خصوصاً حول قضية محورية؛ هي "الاغتراب" وضياح الهوية نتيجة؛ المتغيرات السريعة وتداعياتها للتساومية التي تمس الإنسان في العالم أجمع. ألم يكتب أحد المفكرين المعاصرين - أمام هول ما جرى - عن "نهاية التاريخ"؟
بديهى أن يترك ذلك كله أصداءه وبصماته على الفكر العربي المعاصر؛ بنفس الدرجة التي تأثر بها الواقع العربي المعاصر. لقد لخص الأستاذ العالم في مدخل كتابه حقيقة تلك الأزمة؛ فاعتبرها نتيجة طغيان القطب الواحد الرأسمالي؛ ليس فقط سياسياً؛ بل محاولته فرض هيمنته الثقافية، والأيدولوجية أيضاً.
(ص ٧).

وبرغم هول ما جرى ويجرى؛ فإن روح التناول المؤسس - عنده - على الفهم والوعي المعرفي يفتح باب الأمل في الإلتعاق نتيجة التناقضات الداخلية في النظام الرأسمالي المهيمن، تلك التي بدأت إرهاباتها في صورة تنافس

اقتصادي وثقافي بين أقطاب هذا النظام. ناهيك عن الخواء الفكري والأيدولوجي لنظام يستند إلى "النفعية" و"البرجماتية" ليس إلا.

لقد عرض الأستاذ العالم لثقافة "اليانكي" "راعي البقر" للمغامر؛ في مقابل ثقافات "الآخرين" المتواصلة حضارياً والممتدة جذورها في أغوار التاريخ. وكان من حقه أن يستبعد إمكانية سيطرة "ثقافة" لا عقلانية جزئية متشظية ولا إنسانية إلى الأبد. (ص ١٠).

رصد المؤلف ردود الفعل المترتبة على الهيمنة القطبية الرأسمالية على معظم الكتابات للمواكبة في العالم العربي المعاصر، واعتبرها بحق استجابة "مرضية" عند كافة للتيارات، سواء تلك التي "ركبت الموجة" فذعت إلى القطيعة مع "الذات"، أو قطعت مع الحاضر وروجت للاستقامة في أحضان "الماضي". (ص ١١، ١٢).

ينبذ المؤلف هؤلاء وأولئك إلى أن الظروف الأتية التي أفضت إلى هذا الاغتراب، ظروف ظرفية، لا شيء إلا لأن هذا النظام العالمي السائد ليس نهاية التاريخ" (ص ١٣)، بل إن جولة أخرى معه جديرة بأن تقوضه؛ خصوصاً أن القوى النقضية مسلحة بالحق والحقيقة في أن (ص ١٣). والأولى أن تستنفر مكامن قوتها عبر طريق من النضال، وأولى خطواته هي البحث عن الهوية في إطار رؤية تنويرية.

في المبحث الأول "حول مفهوم الهوية"؛ يبرهن الأستاذ العالم - كدأبه دائماً - على إحاطته بالتراث واستخلاص ما انطوى عليه من إيجابيات يثرها بمنهجه الجلي للتاريخي؛ حين يربط الماضي بالحاضر والمستقبل. ففي تعريفه لمفهوم الهوية يقف على الفهم الواعي لها عند مفكرين تراثيين من أمثال ابن رشد والجرجاني وابن خلدون، الذين أجمعوا على أنها هي الخصوصية الناجمة عن الطبيعة المميزة للأشياء. ثم يضيف من لفته للبعد التاريخي التراكمي الذي

يشكل بالدرجة الأولى هوية الإنسان، ويقف على المشترك بين البشر، ويرجع أوجه التباين إلى ظروف تاريخية ومجتمعية متباينة. (ص ١٦).

وينعى الأستاذ العالم على الأدبيات العربية المعاصرة ما شاع فيها من فهم خاطئ "للهوية العربية" إذ اعتبرتها تصوراً جامداً وثابتاً و"مثلاً أعلى" يمكن استحضاره لتقديم حلول مسرحية لمشكلات العصر. ويطرح في المقابل انطواء هذه الهوية - شأنها شأن أية هوية أخرى - على إيجابيات وسلبيات يجب استيعابها والوعي بها ونقدها في ضوء الانفتاح على "هويات أخرى"، بما يغنيها ويثريها. ويحدد معيار الإفادة منها بربطها بالحاضر والمستقبل بعد الاستيعاب العقلاني النقدي لمقوماتها وتاريخية صيرورتها وإثرائها بالإضافات الإبداعية من إنجازات العصر (ص ٢١). بهذا المفهوم يصبح طرح "الخصوصية" مقابل "الكونية" و"التراث" مقابل "المعاصرة" غير ذات موضوع، ويغدو الحديث الأجوف عن "الهوية" كثنائي مجرد - خصوصاً في أوقات الأزمات - من قبيل الفهم الخاطئ لمفهومهما الحقيقي.

في المبحث الثاني؛ يعالج المؤلف موضوع "الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر"، فيصف هذا الفكر بالتخليط والتسطيح والمبوعة والانتقائية والتوفيقية والإسقاطات الذاتية والافتقار إلى النظرة العلمية... الخ. ويعزو ذلك إلى القصور في صياغة إطار نظري فلسفي، باعتبار الفلسفة هي أعلى مراحل التفكير (ص ٢٣). يعزو هذا القصور بالمثل إلى عدم فهم هذا الفكر المتردي في إطار واقع أكثر تردباً؛ تعويلاً على منهجه في ربط حركة الفكر بالواقع.

أزمة الواقع في نظره هي التي أفرزت أزمة الفكر، طالما كان متسقاً مع الواقع. ومن ثم يصبح ما يقدم من حلول لأزمة الفكر غير ذات موضوع، أو على الأقل حتماً طويوياً بعيد التحقق. فكيف يمكن أن نقدم إطاراً نظرياً يعتمد المعرفة الواعية والإدراك المنهجي الناقد والقادر على تفسير حركة الفكر، الواقع معاً للوصول إلى دلالات كلية تقود حركة التقدم (ص ٢٥)؛ والواقع مكبل

بأنظمة مطلوية جبارة، وقوى خارجية متسلطة تعمل على تكريس هذا الواقع المتشردم، والمتخلف؟

وهنا نعود إلى آراء "فوكو" و"ديلوز" عن تأثير السلطة في تقييد أو في تحريك للفكر وتحديد مساره بما يتوافق مع طبيعتها.

السلطة في العالم العربي المعاصر، إما عشائرية أو تيوقراطية أو عسكرية متعلونة مع قطب واحد تغذية ثقافة برجماتية، وفي الحالتين معاً يصعب على رواد الفكر وحدهم مواجهة التحديات إلا على المدى البعيد؛ بالإعداد المعرفي للتدريجي المؤسس على البدء بأولويات التثوير وترسيخ الفكر العلمي وطرائق للتفكير العقلاني.

نشارك المؤلف الرأي بأن للفكر العربي في أزمة بالفعل، من مظاهرها نفى بعض رواده القول بوجود الأزمة أصلاً، واعتقاد البعض الآخر بأنه يعيش "صحة"!!

يناقش المؤلف أطروحات أصحاب هذين الاتجاهين - لنور عبد الملك وحسن حنفي - (ص ٢٧، ٢٨)، ويفندها، كذا يأخذ على الاتجاه الثالث - الذي فطن إلى حقيقة أزمة الفكر - للعجز عن رؤية أزمة الواقع؛ فخلط بذلك بين الأسباب والمظاهر، لافتقاره إلى الوعي التاريخي؛ كما هو الحال بالنسبة لأنموذج عبد الله العروى الذي كتب الكثير عن "مفهوم التاريخ" و"العرب والفكر التاريخي"!!

رأى المؤلف أن أصحاب الاتجاه الأخير عولوا على النقد الإبيستيمولوجي الذي - برغم فائدته - غير قادر على الوعي بحركة الفكر أصلاً. فكيف تواتيه للقدرة على الوعي بأزمة الواقع؟ إن أصحاب هذا الاتجاه أيضاً - فيما نرى - يعبرون عن فكر الأزمة وينهلون - بوعي أو بدونه - من الفكر الغربي بمناهجه ومدارسه التفكيرية والتجزئية.

يتناول المؤلف - كذلك - مسألة استقصاء جذور أزمة الفكر، ويردها إلى اللقاء مع الفكر الغربي الوافد منذ الحملة الفرنسية التي من بعدها - وحتى الآن - ظهرت مباحكة الطرح الخاطئ للصراع بين "الأنا" و"الآخر" (ص ٣١). ونحن نرد الجذور إلى مدى زمني يضرب في أعماق التاريخ العربي الإسلامي؛ منذ منتصف القرن الخامس الهجري؛ حيث حل الإتياع والأثر والنقل محل الإبداع والنظر والعقل؛ نتيجة معطيات سوسيو - سياسية. ثم يعرض المؤلف للتغيرات الدولية الكبرى؛ كهيمنة النظام الرأسمالي وحرصه على فرض أنموذجه الثقافي، كذا الوقائع الكبرى على الصعيد القومي، كهزيمة ١٩٦٧، لإبراز تأثيراتها في تفاقم أزمة الفكر نتيجة أزمة الواقع لدى النخبة العربية المفكرة (ص ٣٩). كما يعرض للأثار السلبية على الواقع والفكر العربي معاً؛ نتيجة أحداث حرب الخليج وتداعياتها، ويحدد مواقف المفكرين العرب منها تحديداً يكشف عن تجليات أزمة الفكر.

ووفقاً لنزعه التفاوضية؛ لا يفوت المؤلف الحديث عن تيار فكري واع؛ أناطه مهمة تأصيل الفكر العقلاني النقدي؛ ومن ثم صياغة إطار نظري لفكر تجميعي - لا توفيق - نظري قادر على مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل (ص ٤٢). لكن السؤال يظل: كيف يمكن لأصحاب هذا التيار صياغة المشروع النهضوي الفكري المرتجى وهو محاصر بترسانات الأنظمة العربية العاجزة عن مواجهة الإمبريالية بقطبها الأوحده الذي لا يدخر وسعاً في العمل على محو الهويات الثقافية المغايرة أو على الأقل مسخها؟

في المبحث الثالث، يعرض الأستاذ العالم لموضوع مهم هو "إشكالية الفكر العربي المعاصر بين الدولة والمجتمع والعصر". مع ذلك لا ندري لماذا عالجه الأستاذ في عجلة سريعة على خلاف عهدنا به كناقد محقق عميق النظرة، واسع الرؤية. لا ندري لماذا أهمل تقديم إطار نظري يفسر منطلقات معظم الدارسين الذين عرض لفكرهم ممن تأثروا بـ"فوكو" صاحب الآراء الخطيرة عن السلطة

والفكر. لا ندرى أخيراً لماذا أهمل الكثير من الكتابات المهمة في الموضوع من قبل مفكرين عرب معاصرين؛ من أمثال علي حرب ومحمد سبيلاً ونديم البيطار؟ وبالمثل لماذا أغفل ذكر أسماء ثلة من "مقفي السلطة" المبررين الذين استغلوا موازرتها في تخريب الفكر والثقافة؟ لا ندرى سبباً وجيهاً لتلخيص المؤلف إشكالية عنوان بحثه في مسألة "البحث عن الهوية" باعتبارها قطب الرchy في نقده الهين للكتابات العربية للمعاصرة، وذلك في عجلة سريعة، في حين عرضها من قبل بصورة أعمق وأوضح في كتابه "الوعي والوعي الزائف"؟ أغلب الظن أن الموضوع كان محاضرة عامة وليس بحثاً معمقاً كعهدها بالباحث.

يعرض المؤلف - في إيجاز شديد - لمفكرى النهضة منذ بداية العصر الحديث وحتى ثورة يوليو ١٩٥٢ ليثبت أهمية مسألة "البحث عن الهوية" (ص ٢٥٧)، ولينتهي إلى أن كارثة ١٩٦٧ بداية حقيقية لإعادة طرح الموضوع. ولم ينس توجيه اللوم للنظم الحاكمة باعتبارها انقلابات عسكرية أو أسر عشائرية حاكمة. وإن كنا نختلف في تعميم هذا الحكم خصوصاً بالنسبة لثوار يوليو ١٩٥٢ الذين اعترف المؤلف بأنهم أنجزوا تحولات مهمة سواء في التحرير الوطني أو في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

نشاركه الرأي في تقويم كتابات صادق جلال العظم وعبد الله العروى بافتقارها إلى "التاريخية" ودعوتها للقطيعة مع الماضي والارتقاء في أحضان الحضارة الغربية. وإن كنا نعتقد أنها ذات جدوى في تعرية السلبات وتفسيرها. في عجلة أيضاً يطوف المؤلف بكتابات السبعينيات ويشيد بالمرحوم د. زكى نجيب محمود في كتابه "تجديد الفكر العربي"، برغم انتقاده الشديد له من قبل في كتاب "الوعي والوعي الزائف". في عجلة أسرع عرض لأعمال ندوة "أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي" التي عقدت بجامعة الكويت سنة ١٩٧٤ وأشاد بجميع من شاركوا فيها - على اختلاف مذاهبهم الفكرية - لا

لشيء إلا أن أعمالهم انتهت "إلى ضرورة التجديد في مجال الفكر"؛ في حين سبق وانتقدها المرحوم مهدي عامل في كتاب كامل هو "أزمة فكر أم أزمة بورجوازية؟".

ثم يمر المؤلف مرور الكرام مبعثراً إشاداته - التي تحمل مجاملات مبالغاً فيها - على مشروعي طيب تيزيني وحسين مروة اللذين اعتمدا الرؤية المادية التاريخية والمنهج الجدلي بصورة "لا تاريخية" في الغالب الأعم.

كذا لم يخف انبهاره بإنجازات محمد عابد الجابري - التي قتلت نقداً وانتقاداً - برغم حكم المؤلف الغريب على أن توجهه قومي إسلامي!! والغريب حقاً إشاداته بكتابات مطاع صفدي - المقرة فكراً ومنهجاً ولغة - على حد تعبير الدكتور فؤاد زكريا - فاعتبره "أبرز من عرض للحدثة!!" (ص ٦١).

أما عن كتابات حسن حنفي فقد اعتبرها المؤلف استمراراً وامتداداً للفكر الأصولي القديم (ص ٦٢)، بينما من يستبطنها يقف - دون لأي - على نقد "جواني" لاذع لهذا الفكر.

وفي تبسيط شديد يعرض المؤلف لفكر نصر حامد أبو زيد عارضاً لتداعيات أزمتيه أكثر من تقويم فكره. وفي تبسيط أكثر يعرض للفكر الأصولي - الذي سبق ونقده نقداً واعياً - دونما أدنى إضافة (ص ٦٣، ٦٤) ولمست أدنى سبباً لحكمه بانطواء بعض تياراته على استتارة وعقلانية!! (ص ٦٤).

وفي خاتمة المطاف يرى الأستاذ العالم أن الفكر العربي المعاصر "شهد تطوراً من الناحية المنهجية والموضوعية.. كذا في جانبه النظري" (ص ٦٥)، وهو الذي سبق وحكم عليه في المبحث السابق "بالهشاشة النظرية!!" ثم يكرر المؤلف ما سبق وعرض في المبحث السابق أيضاً من معلومات عن تأثير حرب الخليج والمتغيرات الكونية الكبرى في تشريح الفكر العربي المعاصر واعتباره "فكر أزمة". ولا أدري لماذا أهمل للعرض لكتابات تركي الحمد وعلى الكواري ومحمد جابر الأنصاري وغيرهم ممن يعبرون عن هذه الظاهرة وتجلياتها؟

بعد هذا الاستطراد - الذي يعد في نظرنا خارج موضوع المبحث - ينتبه المؤلف إلى حقيقة الدور المخرب للسلطة في الفكر العربي المعاصر ويعتبرها "معنولة معنوية أساسية عن مستوى هذا الفكر وتأزمه وإشكالياته" (ص ٦٩). على أنه تحت تأثير نزعة التفاضلية يكشف طريقاً للمواجهة يعول على "ما هو أنساني وعام ومشارك" في الفكر الكوني باعتباره "طوق نجاة"، فضلاً عن إمكانيات التغيير من خلال الكوامن السلبية في الإمبريالية العالمية التي بدأت في الظهور (ص ٧١). وينتهي للمبحث (المحاضرة فيما أرى) بضرورة البحث عن "قواسم مشتركة" تنتظم سائر اتجاهات وتيارات الفكر العربي المعاصر، وتترجم في صورة دعوة لتأسيس "عقد اجتماعي عربي جديد" لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية (ص ٧٤)، والسؤال الذي لم يجب عليه المؤلف هو: كيف؟

يعرض الأستاذ للعالم في المبحث الرابع لموضوع "الدين والسياسة"؛ وهو موضوع طالما كتب فيه للكثيرون، ومع ذلك ظل مبهماً نتيجة الافتقار إلى "التاريخية"، ودراسة الموضوع وفق مناهج وروى تجزئية. يقدم المؤلف - في صفحات قليلة - رؤى ثاقبة لحقيقة العلاقة بين الدين والسياسة من خلال للممارسات في الماضي التي أصبحت تاريخاً، ومن خلال امتدادها إلى الحاضر الذي عليه وعليه بوعي.

لذلك قرر له - بحق - أن يفصل بين الدين كعقيدة مقدسة يجب أن تحترم - لا أن يجرى تجاهلها - بل يجب الإفادة من منطلقها الإنساني الأخلاقي - الإصلاحية؛ وبين الدين كما وظف فعلاً. وفي الغالب جرى هذا التوظيف ضد مبادئ الدين نفسه ولتعويق مسيرة التقدم. (ص ٧٧).

كما أفصح في جلاء وإقناع عن خطورة "أدلجة" الدين الذي برغم وحدته العقيدية جرى إسقاط الأمواء والمصالح الضيقة عليه مما أسفر عن ظهور مذاهب وفرق متلاحرة (ص ٧٨).

وفي حصافة ودقة حدد تجليات الدين في التاريخ في ثلاث صور:

- الأولى: توظيفه - بعد أُلجته - لخدمة السلطة في تبرير مشروعية وجودها.
- الثاني: توظيفه في بث الأمل والخلاص الأخروي تجاوزاً للشقاء الدنيوي.
- والثالث: تثوير الدين واتخاذهُ أيديولوجية للخلاص الدنيوي؛ ضارباً أمثلة ضافية من تاريخ المسيحية والإسلام (ص ٨٠).

ثم يعرض المؤلف للممارسات التي تجرى في الحاضر باسم الإسلام؛ عارضاً ومشيداً بدور الحركات السفلية في النضال التحرري وإنكاء القيم النبيلة، كذا لدور المفكرين الإصلاحيين في عصر النهضة في محاولة تجديد الفكر الديني لمواجهة تحديات العصر. وأخيراً لدور جماعة الإخوان وما ولد من رحمها من حركات أصولية متطرفة (ص ٨١). ولم يفت المؤلف دراسة ظاهرة البعث الديني - في تجلياته - الإيجابية والسلبية في آن - كظاهرة عالمية نتيجة الخواء الأيديولوجي الكوني في العالم المعاصر (ص ٨٢). ويلج المؤلف على ضرورة استثمار الدين - لا محاربته - لخدمة قضايا التخيير نحو الأفضل (ص ٨٤).

ثم يضيق دائرة بحثه فيعرض لدلالات الممارسات الدينية في المياسة في مصر في الوقت الحاضر، مميّزاً بين ما أسماه "الدين الشعبي" الذي يتمثل في الممارسات والطقوس والقيم وفي المعاملات وأنماط السلوك والأخلاق ويثنى عليه. لكنه ينبّه إلى خطورة استثمار السلطة لنزعة للتدين الشعبي في احتواء الجماهير تحت شعارات تمارس نقيضها موظفة في ذلك المؤسسات الدينية الرسمية كأبواق دعائية (ص ٨٧).

ميز المؤلف بين هذا التدين للشعبي وبين المؤسسات الدينية الرسمية التي أصبحت جزءاً من السلطة تبرر لها (ص ٨٨). (لاحظ موقف المؤسسات الدينية من السلطة في مصر زمن الملكية، ثم في عهد عبد الناصر، فالسلالات، ثم عهد مبارك، خصوصاً في تبرير السياسات والتوجهات الاقتصادية بتأويلات مبسّرة ومتسفة للدين).

أما النوع الثالث من الممارسات الدينية في مصر المعاصرة ذات الدور السلبي؛ فتتمثل في الحركات الأصولية المعاصرة، التي برغم وقوفها موقف المعارضة للسلطة ومؤسساتها الدينية، توظف الإسلام في خدمة طموحاتها السياسية، وتكفر - باسم الدين - سائر مخاليفها محلياً وعربياً وعالمياً (ص ٨٩). وينقد المؤلف منطلقاتها وخطابها الفكري ويعتبره نتاج الأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية (ص ٩٣). وأخيراً يقف المؤلف على تخلف سائر تيارات هذا الاتجاه؛ على عكس ما ذهب إليه في المبحث السابق من وجود تيارات إسلامية معاصرة مستتيرة، نراه الآن يحكم - بحق - بأنه "لا توجد الآن في بلادنا - للأسف - معارضة سياسية دينية مستتيرة" (ص ٩٤). ويختتم المؤلف هذا المبحث بالدعوة لتحرير الدين من "أسر" هذه التيارات التي تسئ إليه وإلى المجتمع في آن، كذا الإفادة من التجارب التاريخية "للإسلام الثوري" في خدمة حركة التقدم من خلال الدعوة لقيام "حركة إصلاح ديني" - على غرار ما حدث في أوروبا - يضطلع بها رجال الدين أنفسهم (ص ٩٥). والسؤال ... مرة أخرى - هو: كيف؟

خصص الأستاذ العالم مبحثه الخامس المعنون "الفكر العربي المعاصر بين الأصولية والعلمانية" لتوضيح مصطلحي "الأصولية" و"العلمانية"، بعد أن جرى الخلط بين الدارسين والمتحاورين نتيجة عدم فهم دلالتيهما. وهنا تظهر "حكمة" المؤلف وأهمية ثقافته الموسوعية وتكريسها لإجلاء دلالات الاصطلاحات والمفاهيم، لا استناداً إلى معاجم اللغة فقط، بل تعويلاً على "تاريخية" المصطلح أو المفهوم، وتعقب نشأته وصيرورته بتغير مجريات حركة التاريخ، وهو أمر بالغ الدلالة عظيم الخطورة والأهمية في فض الاشتباكات "الوهمية" بين المتحاورين نتيجة ضبابية الفهم للمصطلح والمفهوم في أذهانهم.

والمبحث ليس دراسة للفكر العربي بقدر ما هو تنبيه إلى ضوابط دراسة هذا الفكر التي تمهد الطريق وتعين على الوصول إلى الحقيقة، وبدونها يتحول الحوار والجدل إلى ما يسمى "حوار الطرشان".

يستعرض المؤلف التعريفات للخاطئة الشائعة لمصطلح "الأصولية" ويفندها، كما يفند خطابها المؤسس على ضبابيتها في فهم المصطلح. كما يفند من إحاطته بالتراث في الوقوف على تعريفه في معاجم اللغة مستخلصاً - بحق - أن التعريف الصحيح لا يعنى الجمود والتعصب والتطرف؛ بل يتضمن ما يشير إلى الخلق والإبداع والجدّة (ص ٩٩). ثم يبرهن ذلك من خلال التنكير بنماذج تراثية عن علماء أصول الدين وأصول الفقه والفلسفة. ونحن نضيف إلى ما انتهى إليه دلالة المصطلح عند الشيعة الإثني عشرية بالذات؛ فالأصولي - في مفهومهم - هو المجتهد القياس المجتهد؛ على نقيض "الإخباري" المتزمت المقدس للصوص.

يفند المؤلف كذلك من معرفته التاريخية في الوقوف على الفرق الشاسع بين حقيقة المصطلح وبين أدلجته ومذهبه، كما هو شأن في الأدبيات الأصولية المعاصرة (ص ٩٩). كما أفاد من استيعابه للتراث الفقهي بضرب نماذج وأمثلة دالة على الفرق الواضح بين "أصولي" عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية الذين عولوا على "مقاصد الشريعة" فاعملوا العقول لاستنباط الأحكام ووضع قواعد الاجتهاد، ونجاحهم في مواجهة ما يستجد من مشاكل، وحلها في إطار الشريعة؛ وبين أهولي اليوم الذين رفضوا منهج الاجتهاد وقدموا اجتهادات السابقين وحاولوا فرضها على الواقع الآتي.

وجرياً على علاقته في التمييز بين تيارات متطرفة وأخرى معتدلة في الحركة الأصولية المعاصرة، يرى المؤلف أن بعض الأصوليين المستتيرين على وعى بحقيقة المصطلح. ونحن نخالفه في ذلك؛ تأسيساً على أن هذه الحركة من حيث منطلقاتها ومناهجها وغاياتها تجعل سائر فصائلها وتياراتها في "خندق

واحد"، وأن الخلاف بين بعضها البعض لا يرجع لاختلاف في الفكر بقدر ما هو اختلاف في وسائل تحقيق الأهداف والغايات (راجع كتابنا: الخطاب الأصولي المعاصر)؛ وهو ما اعترف به الأستاذ العالم حين تحفظ في حكمه السابق فقال: "إن هذا التمييز سرعان ما يتلاشى ويتآكل عندما تسعى حركة سياسية للاستيلاء على السلطة باسم الدين" (ص ١٠٤).

ولست أدرى سبب هذا الموقف "للمانع" المتواتر في كتابات المؤلف عن الحركة الأصولية المعاصرة. هل يمكن تفسيره في إطار "التقية"؟ أشك في ذلك؛ فتاريخه النضالي ومواقفه الصارمة تسقط هذا التفسير من الاعتبار. فهل هو تعبير عن طبيعته المتسامحة - إلى حد المجاملة أحياناً - تلك التي تدفعه إلى عدم القطع والحسم؟ مبلغ علمي أن المؤلف بتغاوليته المعهودة يراهن على إمكان ترشيده هذا التيار وتوجيهه وكسبه للمشاركة في حركة التقدم.

يستعرض المؤلف بعد ذلك تأثير الفكر الأصولي سلبياً من خلال إشاعته "لمناخ ديني لا عقلاني متخلف شبه أسطوري لا صلة له بصحيح الدين" (ص ١٠٦) ولا بصحيح الفكر في أن. ومع ذلك يتعاطف المؤلف - من منطلق إنساني أخلاقي هو نتاج وعيه المعرفي - مع تيارات هذا الاتجاه؛ تأسيساً على قناعة بأن ظاهرة التطرف نتاج ظروف سيئة أفرزتها الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة (ص ١٠٧).

يحاول المؤلف - بالمثل - إيضاح مفهوم "العلمانية"؛ رافضاً التفسير الأصولي لهذا المصطلح، وهو تفسير يقضى - في زعمهم - بعزل القيم الروحية والأخلاقية والمعرفية الإسلامية؛ لفتح الباب أمام "التغريب". فالعلمانية من ثم إلحاد محض (ص ١١٠). وكذابه دائماً في رؤية المصطلح من خلال تاريخيته، وتعدد وتنوع مفاهيمه بتغير الزمان والمكان والواقع الاجتماعي، يعرض المؤلف لتجربة أوروبا النهضة، وينتهي إلى أن "العلمانية" ظهرت تاريخياً لتحرير الإنسان من سيطرة الكهنوت وليس إعتاقه من الدين، إنها - في

اختصار - "رؤية العالم والواقع والتعامل معهما بشكل موضوعي بعيداً عن أية مستبقات". وكان ذلك من أسباب تحول أوروبا من النظرة اللاهوتية المغيبة والضيقة إلى مجالات العلم الحديث. ذلك العلم الذي يرى فيه الأصوليون "علماً لا ينفع"؛ تأسيساً على "لا دينيته"!! بل إن بعض أحيائهم تجعل من العلم نقيضاً للدين، حتى أن مصطلح العلمانية في نظرهم يشق من "العلم"!! (ص ١١٠) ومن ثم يغدو العلم إلحاداً!!

يفند المؤلف - في إقناع - تلك الدعاوى ويكشف عن عوراتها، ويسوق في ذلك نماذج إيجابية مستلهمة من التراث العربي الإسلامي، ليثبت في التحليل الأخير أن علاقة العلم بالدين علاقة توحيد وتكامل؛ وليس علاقة تضاد ونفي. ولأن سائر تيارات الفكر المعاصر جميعاً تعبير عن "فكر أزمة"؛ كان المؤلف أميناً ومنصفاً حين ذهب إلى أن آفة تضبيب المصطلحات والمفاهيم أصابت الكثير من التيارات العلمانية نفسها (ص ١١٦). ونحن نوافقه الرأي على أساس أن التيارين معاً مسئولان عن الإحساس بفقدان الهوية والاعتراب. فإذا كانت الأصولية اغتراباً في "الماضي" فإن الكثير من التيارات العلمانية اغتراب في "الأخر"، وتبقى "الذات" ضائعة تائهة. وتلك من أهم أسباب ومظاهر أزمة الفكر العربي المعاصر.

أفرد المؤلف المبحث السادس لمناقشة موضوع "التاريخ والنظرية"؛ فقدم درساً رائعاً للماركسيين العرب المعاصرين، بهدف الترشيد والتتوير؛ وهي الرسالة التي حددها لنفسه في هذه المرحلة في ضوء الأولويات والممكنات المتاحة، بما ينم عن جهد دعوب لا ينقطع.

لطالما اختلف الدارسون حول قانون "الحتمية" في العلوم الإنسانية، واختلفوا أكثر حول انسحابه على التاريخ. وكان المؤلف قد أنجز دراسة في الخمسينيات عن "مفهوم المصادفة في الفيزياء الحديثة"، وانتهى إلى طرح عدة "فروض" منهجية تتعلق بتفسير حركة التاريخ. ولقد أثير جدل بينه وبين بعض

الدارسين الرافضين للمادية التاريخية؛ فاستثمروا نتائج بحثه السابق للبرهنة على عدميتها، الأمر الذي اضطره إلى الدخول في حوار ليثبت أن "المصادفة" لا تعنى المماس بقانون الحتمية التاريخية التي تخضع لقانون "السببية"؛ بل إن التاريخ نفسه ما هو إلا مجموعة من العلال المتفاعلة والمتشابكة (ص ١٢٠).

وبعد انهيار وسقوط الكتلة الاشتراكية، أثير لغط كثير حول هزال النظرية الماركسية، وجرى التشكيك في قوانينها؛ وبالذات في "المادية التاريخية". كما وجهت انتقادات كثيرة في السنوات الأخيرة لمشروعات تراثية كتبها أصحابها من منظور مادي جبلي تاريخي. كعادته، كان على الأستاذ العالم أن يبدد هذه الشكوك. ولقد حاولت من جانبي معالجة الموضوع في دراسة تحمل عنوان: "التاريخ في المشروعات للتراثية المعاصرة" انتهيت فيها إلى الكثير مما ذهب إليه الأستاذ العالم في هذه الدراسة. فالتاريخ علم من العلوم الإنسانية، ووقائعه وأحداثه لا تجرى مصادفة أو بصورة عشوائية، بل تخضع في صيورتها لقوانين موضوعية. والجديد الذي أكدته المؤلف أن ما يعد "ذاتياً" فهو أيضاً محكوم بمصالح وتوجهات وأوضاع اجتماعية متناقضة (ص ١٢١)؛ بحيث يصبح هذا "الذاتي" متضمناً في "الموضوعي" بداهة.

وقد اتفقنا أيضاً على أن للكثيرين من الدارسين للماركسيين فهموا المادية التاريخية فهما خاطئاً؛ مؤداه القول بالعلة الواحدة، أي الظن بأن "الاقتصاد" وحده هو محرك التاريخ (ص ١٢٢) وقد ناقشت في هذا الصدد كتابات "توفيق سلوم" التي تعبر عن هذا الفهم القاصر. كما اختار الأستاذ العالم عدة نماذج من تاريخ مصر الحديث، مطبقاً ما أسماه "جاستون باشلار" - ونسبة محمد أركون إلى نفسه - بـ "الإجتماعات التطبيقية".

وقد فسر المؤلف هذا القصور في فهم حقيقة المادية التاريخية إلى استقاء مفاهيم خاطئة من أدبيات ماركسية كتبت إبان المرحلة الستالينية بطابعها

الدوجمائي المنغلق، جرى تطبيقها في مجال عالم ينطوي موضوعه على "إمكانيات مفتوحة" (ص ١٢١).

لذلك ركز الأستاذ العالم على شرح العلاقة بين النظرية والتطبيق، وأوضح ضرورة تطبيق قوانين المادية التاريخية على حقبة تاريخية مستقرة نسبياً؛ وليس على أحداث جزئية (ص ١٢٦)؛ مفند آراء "كارل بوبر" المعارضة للتاريخانية؛ إذ يعتبرها "أيدولوجياً" نفت في مصداقية المعرفة، كما ذهبنا في بحثنا السابق أيضاً.

يدين المؤلف النزعة "الميكانيكية" في التطبيق الساذج للمادية التاريخية (ص ١٢٨)، ويرى أن "ماركس" رفضها، كما حذر "لينين" من مغبتها. فالمادية التاريخية ما هي إلا "أداة بحث" أو "منهج" في أحسن الأحوال؛ تدرس وفقه وتحلل أبنية المجتمعات بهدف الوقوف على طبيعة نمط إنتاجها (ص ١٢٨)، وهو ما سبق لنا وأكده نظرياً في مقدمة الجزء الأول من مشروع "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي"، وطبقناه عملياً بعد ذلك. المادية التاريخية ليست رؤية قدرية مكبلة لحركة التاريخ ومعطلة لها، بل هي "رؤية موضوعية علمية لتعددية وصراعية الواقع الإنساني في أنماط حياته المختلفة" (ص ١٢٩).

أضاف المؤلف أيضاً تصوراً جديداً في تفسير انهيار الكتلة الاشتراكية وتعاضل الرأسمالية؛ فحواه خطأ الماركسيين في فهم التاريخ حين اعتبروا المادية التاريخية نسقاً نظرياً مغلقاً جامد الحركة (١٣٢)، بينما أفادت الرأسمالية من فهمها الحقيقي لها في حلحلة مشكلاتها بإجراءات عملية أولاً بأول، وتطوير طاقة النظام الرأسمالي باستمرار (ص ١٣٢).

خصص المؤلف المبحث السابع عن "الماركسية وسرير بروكوست"؛ وهو مبحث وثيق الصلة بسابقه، إذ لقي في محاضرة عامة في ندوة بمجلة "اليسار" المصرية.

يستهل المؤلف بحثه معترفاً بقصور الماركسيين العرب في استيعاب الماركسية، ويرجع ذلك لعدم ترجمة أعمال ماركس الكاملة إلى العربية. وما ترجم منها ينم عن فهم قاصر، فضلاً عن محاربتها - بكل الأسلحة - من قبل النظم العربية المتعاقبة (ص ١٤٣)؛ فلم تدخل لذلك "باب الثقافة السائدة".

من أجل فهم واع؛ طرح المؤلف عدة ملاحظات منها؛ أن الماركسية أكبر مما سطره ماركس نفسه، بل إن كتاباته لم تظهر دفعة واحدة، بل تمت وتحدت عبر رحلة طويلة ومعاركة معرفية وفلسفية وعلمية طويلة (ص ١٤٥). لذلك فماركسيته رهينة أوضاع تاريخية معينة، وهي رؤية شاملة لحركة الواقع. فهي ليست تأملاً نظرياً فلسفياً بقدر ما هي استقراء أمين لحركة التاريخ، هذا فضلاً عن كونها نظرية لتغيير الواقع الذي يثرى بدوره نظرياً (ص ١٤٧)، كما يثرىها العمل النضالي أيضاً.

ناقش المؤلف بعد ذلك النظرية الماركسية من الناحية الفلسفية؛ مقدماً القول الشائع عن التأثير بهيجل وديرو والاقتصاد السياسي الإنجليزي، مثبتاً جذورها في فلسفة أرسطو وأبيقور - ونضيف السوفسطائيين - فضلاً عن استقراء التاريخ الإنساني باعتباره المعلم الأول لكارل ماركس. كما فند القول المتواتر عن تقارب "مادية" ماركس بماديات هوبز ولوك وهيوم وهولباخ؛ إذ تتميز عنها جميعاً بأنها تستهدف "معرفة الأشياء والوقائع كما هي في تحققها الفعلي" (ص ١٤٩). وهي غير منفصلة عن "الجدلية"؛ بل إن الأخيرة هي أساس الأولى؛ فالماركسية نظرية ومنهج في آن؛ ترفض التجريدات المطلقة، كما ترفض القول بالجزئيات المنعزلة (ص ١٥٠). ويستهدف هذا المنهج اكتشاف القوانين النوعية المختلفة باختلاف الأوضاع والملابسات والظروف.

ثم يعرض المؤلف لمفهوم "الضرورة" و"الحتمية" معالجاً إياه على نحو معالجته في البحث السابق، مكرراً بالمثل ما سبق ذكره عن إشكاليات التفسير وتطبيق المادية التاريخية، منتهياً إلى إحضار الخطأ القاتل "بالحتمية القرية".

ثم استعرض المؤلف تاريخ الفكر الماركسي في إطار التجارب الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي وحتى لتهياره، راصداً - كما ذهب في المبحث السابق - الأثر السلبي للفهم الخاطئ لجوهر النظرية، ومن ثم التطبيق الخاطئ له.

وأخيراً جزم باستمرارية الفكر الماركسي آنياً ومستقبلاً؛ تأسيساً على علميته ونضاليته وضروريته، مؤكداً على أن الفكر النظري الماركسي سيثري دوماً بمزيد من التجارب الإنسانية وأن الحاجة إليه آتية لا ريب؛ خصوصاً في العالم النامي؛ وكنتيجة للتردي المترتب على طغيان "القطبية الواحدة" (ص ١٦٠)، لا لشيء إلا لأن الماركسية في النهاية كسب إنساني ومعرفي ونضالي مفتوح ومتجدد (ص ١٦١). وننوه بأننا قد أنجزنا دراسة عن "مستقبل الفكر الماركسي"؛ نشرت تباعاً في صحيفة "الوطن" الكويتية سنة ١٩٩٠، تتفق أطروحاتها مع الكثير من أطروحات الأستاذ العالم.

يتصدى المبحث الثامن لمعالجة موضوع هام هو: "حول مفهوم اليسار في العصر الراهن"؛ جرياً على فطنة المؤلف للحاجة لتوضيح المفاهيم والمصطلحات حالياً؛ حيث جرى التخليط والتضبيب كمظهر من مظاهر أزمة الواقع والفكر العربي المعاصر. لذلك كان موضوع هذا البحث عبارة عن مقال للرد على مقال يحمل نفس العنوان للدكتور وحيد عبد المجيد حمل فيه على اليسار والفكر الاشتراكي؛ محاولاً تجريده من أهم منطلقاته وهو البعد الإنساني؛ بينما حاول تأسيس هذا البعد في النظام للرأسمالي وفكره!!

ويتضمن مقال الأستاذ العالم تفصيلاً لحججه الواهية وفهمه القاصر للفكر الماركسي. ولا أحسب أن الدكتور وحيد عبد المجيد يجهل موقف كل من الفكرين بالنسبة للإنسان؛ فتلك بديهيات سيق واعترف بها معظم منظري النظام الرأسمالي نفسه. لكنها المغالطة التي جعلت الكثيرين من المثقفين يتخلون حتى

عن إنسانيتهم - ناهيك عن معارفهم - ركوباً للموجة وسعيًا وراء كسب رخيص.

عزف المؤلف عن التعرض لتلك الحقيقة - جرياً على أخلاقياته السامية وتسامحه "المسيحي" مع الخصوم، وهو أمر نأخذه - ولطالما أخذناه - عليه، فيبدأ مناقشته بمجاملة لا محل لها، إذ يقول: "لقد سعدت كثيراً بمقال الدكتور وحيد... الخ" (ص ١٦٥)!! ثم أعطاه درساً أولياً للتعريف بمفهوم "الإنسان" في الفكر عامة وفي الماركسية خصوصاً، مما يدخل في إطار "البديهيات!!" أو حسب تعبير العالم "من أوليات النظرية الاشتراكية" (ص ١٦٨). بالمثل قدم درساً أولياً عن زيف "الديمقراطية" الرأسمالية (ص ١٦٨)، بما يغينا حتى من مجرد عرض إيضاحاته "المدرسية"؛ لكنها أزمة الفكر العربي الراهن التي تعيدنا وترغمنا على الجدل السفسطي حتى في البديهيات!!

في المبحث التاسع: يتحدث المؤلف عن "محددات الحرية في الفكر العربي المعاصر". وفي هذا الصدد يقدم درساً رائعاً في كيفية معالجة إشكالية طالما حيرت الفلاسفة والمصلحين، لكونها مطلباً إنسانياً عاماً طوال عصور التاريخ، مع اختلاف الزمان والمكان والظروف، بحيث اتفق الجميع على كونها "مشكلة"، زاد من تعقيداتها اختلاف التصورات بصدها نتيجة اختلاف المرجعيات من ناحية، ودخولها معترك الصراع الأيديولوجي من ناحية أخرى.

يتميز الطرح الجديد للمؤلف في عرض الإشكالية - بإيجاز عميق - في الفكر البشري الديني والسياسي والفلسفي، ثم استعرض - في تفصيل أكثر - الرؤى التراثية عبر التاريخ العربي الإسلامي الطويل. بمزيد من التفصيل عرض لهذه الرؤى في عصر النهضة مستعرضاً مفهوم الحرية في الكثير من الكتابات العربية المعاصرة، فقرأ وأدباً، لينتهي في النهاية إلى استقراء أمين وشامل لتعدد مفهوم الحرية في العالم العربي المعاصر.

لقد استنتج أبعاداً ثلاثة للإشكالية هي: المفهوم الخارجي للحرية، والمفهوم الداخلي، والمفهوم الداخلي - الخارجي (ص ١٧٣). مثل للأول بمسرحية "الفرافير" ليوسف إدريس، التي تبلور فيها موقفه في أن العلاقة بين السيد والعبد علاقة أزلية ستبقى - دون حل - بحيث تظل الحرية مطلباً عزيز المنال.

ومثل للبعد الثاني بكتابات عبد الرحمن بدوي الذي قدم المفهوم الوجودي للحرية؛ وفحواه ارتباط الحرية بالإنسان ارتباطاً عضوياً معزولاً عن الطبيعة والمجتمع. بحيث تصبح الحرية مرادفاً لوجود الفرد الذي يصبح من ثم "عالماً بذاته" (ص ١٧٤).

أما البعد الثالث: فقد جعل أتمونجه مسرحية "الملك أوديب" لتوفيق الحكيم؛ التي تنشي بأن الحرية علاقة بين طرفين ذات طابع مأساوي؛ نظراً لعدم تكافؤ قطبي هذه العلاقة وهما الآلهة والإنسان (ص ١٧٥).

ثم استعرض المؤلف نماذج تراثية مثل كتابات الفارابي وابن رشد وغيرها، لينتهي إلى "يوس" الإنسان العربي قديماً وحديثاً، لأن القديم مازال مستمراً حتى الوقت الحاضر. فالطهطاوي رغم انبهاره بالمفهوم الليبرالي للحرية أفقدها قيمتها تحت تأثير "المأذون به شرعاً" (ص ١٧٩). وبرغم دعوة التجديد عند الأفغانى ومدرسته، ظل "المستبد المستتير" منوطاً بتحقيق الغايات والطموحات. وبرغم تطور المفهوم عند منصور فهمي وطه حسين وعلى عبد الرازق وغيرهم، ظلت أفكارهم عن الحرية تضرب في فراغ (ص ١٨١).

ثم استعرض المؤلف تضارب المفاهيم لجان الموجة الاستعمارية الغربية، وأوضح آلية التقائها جميعاً تحت تأثير الهدف المشترك وهو التحرر الوطني (ص ١٨١).

وبمزيد من التفصيل عرض المؤلف للاتجاهات العربية المعاصرة بتياراتها الدينية والوطنية والقومية والعقلانية النقدية والليبرالية والماركسية (ص ١٨١).

واعتبر كتابات عادل حسين وحسن حنفي معبرة عن المفهوم الديني الحرية، برغم اتساع الهوة بينهما؛ فيما نرى.

أما عن التصور الوضعي للمفهوم، فقد التمس المؤلف في كتابات زكي نجيب محمود، وانتقده نظراً لجمعه بين الفكر والوظيفة (ص ١٨٧) واعتباره "العبودية" شرطاً ضرورياً لوجود الحرية (ص ١٨٩) بينما أثنى على تصور برهان غليون للحرية لاعتباره إياها نوعاً من القيم تتحقق بالنضال (ص ١٩٠).

وقف المؤلف على تعدد مفهوم الحرية عند محمد عابدي الجابري المعروف باختلاف مواقفه الفكرية "المتذبذبة". فتارة يرى أن الحرية كامنة داخل الإنسان ممثلة في قدرته على الاختيار (ص ١٩٣) وأخرى تتمثل في دعوة للإعتاق من الماضي والغير (ص ١٩٤) وثالثة في دعوة للتشبث بالماضي، بإحياء مبدأ "الشورى" وعصرنته بعد دمجها في النموذج الليبرالي (ص ١٩٥). ويأخذ المؤلف عليه منطلقاته الإبيستمية المعزولة عن التاريخ (ص ١٩٨). بينما يبارك مفهوم عبد الله العروى عن الحرية لأنه يربط المفهوم بالملابسات الاجتماعية والتاريخية والسياق الثقافي (ص ١٩٨). ونحن لا نوافق هذا الحكم؛ فحصاد كتابات العروى - خصوصاً في السنوات الأخيرة - تجعله مرتبطاً بالمفهوم الهيجلي المبرر للدولة القائمة.

كما يأخذ المؤلف على الماركسيين العرب المعاصرين دوغمائية التفكير وإن امتدح نضالياتهم (ص ٢٠٠).

وكعادته دوماً؛ ومن منطلق تفاؤليته، يرى في تعدد الرؤى والمواقف نوعاً من الثراء يمكن أن يستثمر في صياغة مشروع رؤية عربية معاصرة للحرية؛ تأسيساً على وحدة الغاية وخطورة التحديات. واقترح لذلك ضرورة الجمع بين التفكير الذهني ومقتضيات الواقع العملي والفعل النضالي (ص ٢٠٥).

خصص المؤلف مبحثه العاشر لمعالجة "إشكالية التنوير في واقعنا الراهن". وقد أولى موضوع "التنوير" اهتماماً خاصاً باعتباره قضية تكتسي

الأولية لما تشكله من خطورة في الإعتناق من كابوس "الأزمة" الراهنة. لذلك اعتبر كتاب "هوامش على دفتار التنوير" لجابر عصفور محاولة جادة في هذا الصدد؛ لأنه يقدم نموذجاً "لمواجهة الهجمة الظلامية التي تهدد الفكر بل المصير العربي كله" (ص ٢١٠)، وذلك برغم دعوته للقطيعة مع التراث نهائياً - وهو أمر يرفضه الأستاذ العالم تماماً - وتبنيه الدعوة للنموذج الليبرالي الغربي.

يناقش المؤلف الموقف من التراث، ومفهوم التنوير عند جابر عصفور. وفي القضية الأولى يختلف الأستاذ العالم حول نظرة المؤلف إلى التراث باعتباره إنجازاً ماضوياً بالكلية، ويقدم تصويره المضاد عن تراث يتضمن "الماضي - الحاضر - المستقبل" في أن. ويرى أنه ممتد في حاضرنا شتناً أم أبينا، وهو ينطوي على إيجابيات كثيرة يمكن الانطلاق منها لصياغة مشروع نهضوي فكري مستقبلي. ويأخذ على الدكتور / عصفور تبنيه مقولة خاطئة روج لها في السنوات الأخيرة عن "القطيعة المعرفية".

ولقد سبق وأثبتنا خطأ تلك المقولة المقتبسة من فكر جاستون باشلار، والتي تعبر عن نظرية في التاريخ للتطور العلمي، جرى اعتسافها بتطبيقها على التراث العربي الإسلامي، وتجزئ رؤيته ما بين مشرقي ومغربي، ودون أنى فهم استقرائي لتاريخيته. وفي رأى الأستاذ العالم أن النهضة الكبرى في التاريخ لا تقطع مع الماضي، بل عولت على إحيائه - دونما تقديس - وربطه بعجلة الحاضر والمستقبل؛ أي بالتطورات المستجدة والمستحدثة في الفكر المعاصر؛ باعتباره إنجازاً إنسانياً في المحل الأول (ص ٢١٢).

أما عن مفهوم التنوير عند جابر عصفور فيرى فيه الأستاذ العالم "مفهوماً نخبياً علوياً ثقافياً" (ص ٢١٣) يعزل الفكر عن تاريخيته وجدليته مع الواقع، معطياً نماذج تراثية تنويرية عقلانية - كنموذج ابن رشد - أسهمت في تحريك النهضة الأوروبية للإعتناق من ظلامية العصور الوسطى (ص ٢١٣). ثم ناقش الأستاذ العالم مقولة جابر عصفور - الخاطئة في نظره - عن مسئولية ثورة

يوليو ١٩٥٢ عن "محنة التتوير"، عارضاً بعض إنجازاتها على المستوى العملي، برغم "مراهقة" فكرها وإمعانه في "التجريب". كما اعتبر "التتوير" ورسائله أكبر من مجرد مواجهة الفكر الظلامي، بل هي في نظره مواجهة نقدية للواقع المتردي بسائر تياراته وتجلياته، تأسيساً على أن الأزمة "أزمة واقع" في المحل الأول (ص ٢١٧).

أما عن المبحث الأخير في الكتاب، فقد خصصه المؤلف لتحديد مهمة الفلسفة، فجعله بعنوان "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها". وفي هذا الصدد استعرض تنوع أسئلة الفلسفة منذ اليونان وحتى العصر الحديث، ليثبت "تاريخية" الفلسفة نفسها (ص ٢٢٠) وينتهي إلى سؤال مهم: ما هي فلسفة اليوم؟ وما طبيعة سؤالها؟ الذي حدده بأنه سؤال "أزمة"؟ وأنه إذا جاز لفلسفة اليوم أن تجيب عن سؤالها، لماذا الأزمة؟ فسوف تجمع الإجابة بين أطراف وأبعاد متعددة منها ما هو ذاتي، ومجتمعي، وإنساني، وكوني (ص ٢٢١).

وقبل ذلك: ستطرح هي سؤالاً عن أسباب أزمتها هي في عصرنا هذا. يتصدى المؤلف للإجابة عنه فيفسر أزمتها بعدم قدرتها على استيعاب الإنجازات العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية التي لا يمكن لعقل فلسفي واحد أن يحيط بها. ومع ذلك؛ وتأسيساً على تفاوليته، يرى الأستاذ العالم أن العصر ممهد لميلاد جديد للفلسفة (ص ٢٢٢)، وأنه حافل بإنجازات إنسانية في مجالات شتى تعد نقلة إلى الأمام لصالح الإنسان. وذهب إلى أن العراقيل والمبطلات - نتيجة المعطيات التاريخية الآتية - هي البداية لحمل ومخاض جديدين (٢٢٥). من شواهد هذه البداية ذبوع ظاهرة "النقد الجذري" لكل ما هو كائن، وتبلور مفاهيم جديدة تشكل في مضمونها موضوعاً لفلسفة جديدة، استناداً إلى تحليل "دولوز" وأفكار "التوسير" و"مدرسة فرانكفورت" واجتهادات "غرامشي" (ص ٢٣٠).

يرى الأستاذ العالم، في هذا التوجه النقدي الجلي التحليلي الموضوعي -
برغم اختلاف الرؤى - التحاماً مع الواقع ومعطياته وقضاياها وإشكالياته، وبداية
لصياغة فلسفة جديدة تستهدف تحقيق "وحدة الإنسان" (ص ٢٣٤).

عرض المؤلف كذلك للوضع الراهن للفكر الفلسفي في العالم العربي
المعاصر، وانتهى إلى أن ما يجرى في الساحة الفكرية بعيد جداً عن هموم
المجتمعات العربية ومشكلاتها، كذا عن روح العصر ومنجزاته (ص ٢٣٥)؛
وتلك إشكالية كبرى تستوجب المواجهة.

وبعد - هل كنت مغالياً حين ذهبت إلى أن الأستاذ العالم عالم ومفكر
وفنان وصاحب رسالة؟ حسبي أن أختتم هذه الدراسة بحكم منصف وعادل، بأن
عقل "العالم" "الفعال" يفيض في كل العقول العربية "المنفعلة" والمستنيرة!!

القسم الثاني

دروس في "الهرمينيوطيقا" التاريخية

تفسير التاريخ بيد فرويد وماركس

نشكر الصديق الدكتور حسين المسرى على تقيظه الذي لا يستحقه شخصي المتواضع، وأشارته الرأي حول أهمية الموضوع باعتباره حلقة في سلسلة حلقات تعالج الجديد في ميدان علم التاريخ؛ موضوعاً ومنهجاً وتفسيراً وتنظيراً.

بالنسبة لدوري في معالجة موضوع هذه الحلقة؛ لا أعد بتقديم معالجة شاملة ومتسقة عن التاريخ بين التفسير النفسي والتفسير الاجتماعي، بقدر ما أطرح من إشكاليات ومساائل أرجو أن تثير حواراً؛ خصوصاً وأن السادة الحضور بينهم متخصصون في الفلسفة والتاريخ والاجتماع، وأعتقد أن الحوار معهم يدخل في صميم هذه المحاضرة ويكسبها تكاملها المفقّد دون شك.

اخترت الموضوع على هذا النحو في محاولة لتقديم "بانوراما" عامة وشاملة عن هذين المذهبين الهامين واللذين يرى البعض أن بينهما تناقض. ما سأحاول إثباته هو كسر هذا التناقض من خلال التعريف بالجديد في ميدان دراسة التاريخ موضوعاً ومنهجاً وتأويلاً.

وربما كنت مهيناً للقيام بهذا الدور من خلال تجربة طويلة مع البحث التاريخي؛ خصوصاً في جانبه الاجتماعي الذي أنحاز إليه بطبيعة الحال، ومن خلال إلمام لا بأس به بمدرسة التحليل والتفسير النفسي ضمن اهتمام عام بقضايا التفسير وإشكاليات التنظير؛ وهو ما يدخل في باب "الهرمينوطيقا".

* محاضرة عامة ألقيتها بجامعة الكويت سنة ١٩٩٥.

انطلق بدءاً من إشارة عامة للزميل الدكتور المسرى في تقديمه لهذه المحاضرة، حين أوماً إلى حقيقة هامة هي مدى انعكاس نفسية المؤرخ - وأضيف أثر هذه النفسية في تشكيل مخياله - عما يكتب حين يؤرخ. المؤرخ المحبط نفسياً سوف يعكس هذا الإحباط بوعي أو بدونه على كتاباته. وتلك حقيقة تتاولها نيته وبوركها؛ فالأول فيلسوف هالته بشاعة عصره وما جرى خلاله من تحولات كمية ونوعية حادة انعكست كذلك على فلسفته، فلسفة العنف والقسوة كما تعلمون. والثاني مؤرخ مكتئب لنفس الظروف والأسباب ولذلك فقد أبدع في معالجة الفترات الكئيبة في التاريخ واعترف بأنه لا يستطيع أن يتناول الفترات النفضية بنفس مكتئبه!!

إذا ما وضعنا تلك الحقيقة في الاعتبار؛ تثار مسألة الموضوعية في كتابة التاريخ. ذلك أن "مخيال المؤرخ" الذي هو نتاج تكوينه وثقافته وظروف مجتمعه؛ سيكون به ما يفترض بأنه حقيقة موضوعية؛ خصوصاً وأن علم التاريخ شأنه شأن العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى لا يزال يعارك مسألة "العلمنة".

هذه المقدمة في نظري مدخل طريف لتناول الشق الأول من موضوع المحاضرة، وهو التفسير النفسي للتاريخ. ولا أخفيكم القول بأنني سأتناوله "بنفسانية" محبطة؛ نتيجة للتحولات الهائلة المعاصرة على المستويين الدولي والعربي؛ وذلك بعد انهيار تجارب اشتراكية ذات بعد إنساني وهيمنة تجربة إمبريالية متسلطة على شئون العالم. وهو أمر لم يسلم من تداعياته المثبطة مؤرخ أو مثقف أو مفكر ملتزم ومهموم بقضايا أمته خصوصاً وقضايا الإنسانية بوجه عام.

ومن غريب الصدف أنني طالعت أخيراً بحثاً للصديق "خلدون النقيب" يعد "حالة" تصلح للدراسة في هذا الصدد. حالة تعكس إحباطاً مروعاً جعلت ضحيتها في التاريخ وحتى في قوانينه الموضوعية..!! وينتهي إلى عبثية وعدمية

مفرعة. لقد راعه على سبيل المثال تشكيك المسيحية في اليهودية وتشكيكهما معاً في الإسلام وتشكيك الإسلام فيهما معاً نتيجة التزوير والتزيف من قبل أحرار وقساوسة وفقهاء الديانات الثلاث. وإذا كان هذا التزوير لم تسلم منه "مملكة السماء" فما بالك بتأثيره في "مملكة الأرض"؟

صحيح أننا لم نصل بعد إلى "حالة" خلدون؛ تأسيساً على نظرة تاريخية تفاؤلية هي التعويل على قانون الصيرورة وقانون الحركة الذي يجعل هذه الظروف السوداء خاضعة للتبديل والتغيير؛ لكننا لا نستطيع في نفس الوقت الإعتناق من تأثير تلك السحابة داكنة السواد!!

ما أود إبرازه والإحاح عليه في هذه المحاضرة هو الخطأ المتواتر على ربط التفسير النفسي بفرويد والتفسير الاجتماعي بكارل ماركس. صحيح أنهما بلورا وقتنا ونظراً للتفسيرين، لكن ما توصلنا إليه في الواقع كان نتيجة تراكمات معرفية لجهود شاقة سابقة.

الحقيقة الثانية التي نلح على إبرازها هي أن التفسيرين ليسا متناقضين بحال من الأحوال كما تصور الكثيرون؛ بل هناك وشائج وصلات عضوية تجمع التفسيرين في تفسير واحد وهو ما سنثبته بعد قليل.

لنبدأ بضرب أمثلة توضيحية كشواهد على وجود التفسير النفسي في الفلسفة والفكر معاً قبل فرويد. أرسطو كما تعلمون أول من كتب في "النفس" وكشف الكثير من غوامضها. والأفلاطونية المحدثه بطابعها الإشراقي الغنوصي انطوت على أبعاد نفسانية واضحة. والعالم الإسلامي شهد فلسفات اعتمدت دراسة النفس وتحليلها بصورة تدعو للدهشة. صحيح هناك اختلافات بين فلاسفة الإسلام حول مفهوم "النفس" تتراوح بين "الروح" و"العقل"؛ لكن إسهامات الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا في دراسة "النفس" لا يمكن جحودها. والفلسفة الباطنية والتصوف الإسلامي تكاد تكون صياغتهما تعتمد على التحليل النفسي في الأساس.

بديهى أن يعكس الفكر الفلسفي النفساني تأثيره على روى المؤرخين. فعند "ثيوكلدديس" نلمح تفسيرات نفسانية واجتماعية "مادية" للتاريخ. وما كتبه "بلوتارك" عن سير مشاهير الرومان من منظور نفسي استمر يلون كتابات "تاكيتوس" و"بوليبوس" و"القديس أو غسطين" و"إيجنهارد".

التراث العربي الإسلامي حافل برؤى نفسية واضحة. فالقرآن الكريم طالما تحدث عن "النفس" "الأماره بالسوء"، والحديث النبوي ربط بين تغير الواقع وتغير النفس.

ونعتقد - دون مبالغة - أن ابن حزم في كتابه "طوق الحمامة" كشف عن الكثير من خبايا النفس؛ بدرجة تجعله رائداً في هذا المجال حيث توصل إلى الكثير مما توصل إليه فرويد فيما بعد.

كل ذلك وغيره كثير نلمس أصداءه في كتابات مؤرخي الإسلام خصوصاً في مجال كتابة "السيرة" وكتب الطبقات. وعند ابن خلدون نجد نقلة هامة في هذا الصدد عندما تحدث عن نظرية "الأمزجة" التي تشكلها ظروف البيئة والطقس والحرارة والبرودة.. الخ والتي أثبتنا أخيراً أنه نقلها عن "إخوان الصفا". وإذا كان تلاميذ "فرويد" تحدثوا عن "ميكولوجية الجماعات"؛ فنجد عالماً مسلماً مثل صاعد الأندلسي في كتابه "طبقات الأمم" يحوز قصب السبق في هذا المجال. لقد كشف بامتياز في كتابه هذا عن ميكولوجية الشعوب كالعرب والفرس والترك والبربر والهنود واليونانيين والصينيين... الخ وهو موضوع سبق إليه إخوان الصفا أيضاً.

وفي مجال تطبيق الرؤية النفسية للتاريخ؛ يظهر اسم ابن عذارى المراكشي الذي أرخ للأمير إبراهيم بن أحمد الأغلبى؛ ففسر أعماله المشتطة بحالة "ميناخوليا" انتابته فأقدم على قتل خاصته وجواريه ورجاله؛ وحتى أولاده وبناته. وعند ابن الأثير نجد تفسيراً نفسانياً لا يخلو من وجهة عندما أرجع إقدام

المغول على التخريب والشطط في سفك الدماء إلى ما يمكن أن يسمى "مركب النقص الحضاري".!!

استطردنا في ذكر تلك الأمثلة - وغيرها كثير - لإثبات حقيقة تأثيرات التراكمات المعرفية السابقة في صياغة نظرية فرويد.

بديهي أن تتعاضم التراكمات المعرفية في عصر فرويد الذي طفح بالعذابات والمآسي الناجمة عن مفاصد للرأسمالية والتي تعد مسئولة عما تعرض له الإنسان من خوف وإقدام وطيش ومروءة وخسه.. الخ باعتبارها تفسير تصرفات الإنسان. وهي التي عول عليها مؤرخون أوروبيون في تفسيراتهم للتاريخ، ولدينا مثال "توماس كارلايل" خصوصاً في كتابه المثير عن "البطولة والأبطال". وعند "كارل لامبرخت" نجد التاريخ في نظره "علم نفس تطبيقي" والثقافات عنده "نتاج حالات نفسية".!!

لا يتسع المجال لشرح نظرية فرويد، واكتفي بتعداد أهم محاورها على النحو التالي:

- أولاً "مطابقة سيرة الفرد لسيرة الجنس.
- ثانياً" تواتر العلاقة بين المؤثرات والدوافع النفسية الباطنة.
- ثالثاً" دلالة الأحلام على مخزون اللاوعي للفرد والجماعة.
- رابعاً" الشعوب كالأفراد يمكن أن تصاب بالعصاب.
- خامساً" روعة الإنتاج نتيجة قسوة الكبت.
- سادساً" التحليل النفسي يبحث في الموروث في اللاوعي.
- سابعاً" توارث الذاكرة اللاواعية التي تشكل أساساً لدراسة علم النفس والتاريخ.

ولا غرابة إذا علمنا أن فرويد نفسه قد كتب في التاريخ وحاول تفسير نبوة موسى تفسيراً نفسانياً، كما شارك أحد المؤرخين في كتابه سيرة و"درو ويلسون" وفق منظور سيكولوجي.

ولقد ظهر مؤرخون أفادوا كثيراً من نظرية فرويد؛ منهم على سبيل المثال "جورج دوب" الذي أبرز أثر التربية والتغذية والأمراض والاضطهاد في حركة التاريخ وصيرورته.

تطورت آراء فرويد على أيدي تلامذته من أمثال "يونسج" و"أدлер" و"إريك فروم" الذين تجاوزوا مقولات فرويد عن التحليل النفسي، وكشفوا لعلم النفس مجالات جديدة مثل مجالات الطب النفسي "السايكياتري" وعلم الأعصاب "النورولوجيا" وأدخلوا هذا العلم في دائرة للتجريب. وقد أثر ذلك في كتابات المؤرخين من أمثال "توسرئو" و"زلدن" وغيرهم ممن اعتمدوا هذه الآراء ثم تحولوا عنها بعد حين لانتقار علم النفس عموماً إلى "التاريخية". ولعل ذلك كان من وراء إسهامة "جان بياجيه" في محاولة تطعيم علم النفس بالتاريخ؛ فتحدث عما أسماه "بعلم النفس الارتقائي".

وفي السنوات الأخيرة أعيد الاعتبار لعلم النفس؛ فصار القاسم المشترك الأعظم في مناهج الإنسانيات والعلوم الاجتماعية خصوصاً بعد محاولات "ميشيل فوكو" في التوفيق بين علم النفس والماركسية. ويظهر هذا التأثير في كتابات مؤرخ مثل "ميشيليه" الذي فسر التاريخ استناداً إلى ما أسماه بـ"سيكولوجية الجماهير". كذلك يظهر هذا التأثير واضحاً في كتابات مؤرخى "مدرسة الحوليات" - التي سنعرض لها بعد قليل - خصوصاً فيما ذكروه عن "التاريخ الشامل". حجة هؤلاء جميعاً اشتراك التاريخ وعلم النفس في دراسة الإنسان بظاهرة وباطنه؛ فالمظاهر السلوكية هي الحوادث والوقائع التي تقع في الزمان والمكان، وما غاية علم النفس في النهاية إلا "دراسة السلوك البشرى".

لنحاول في عجالة تقديم دراسة تطبيقية عن الرؤية النفسانية للتاريخ من خلال محاولة "إيك فوم" لتفسير ظاهرة "النازية". لقد فسر ها من خلال ما أسماه بالنظرية "السادو - مازوخية". ومعلوم أن "السادية" كما بسطها فرويد تعنى استمراء إيقاع الألم بالآخرين، بينما تعنى المازوخية استمتاع هؤلاء الآخرين

بوقع هذا الألم عليهم. لقد ارتبط المصطلحان معا عند فرويد بالجنس، أما إريك فروم فقد قسر بهما الكثير من مظاهر السلوك البشري؛ أي التاريخ. فالسادية عنده وثيقة الصلة بالسلطة الغاشمة التي تفرض إرادتها غصباً على ماسوخيين يستسلمون؛ منهم الأسوياء والمرضى على حد سواء ولكن بدرجات متفاوتة. ويمتوي عنده الماسوخي والسادى من حيث إحساس كل منهما "بالخوف" والتخلص من عبء الحرية؛ فكلاهما يفقد ذاته ويستمد ذاتاً جديدة من الآخر.

في هذا الإطار تفسر علاقة "هتلر" الزعيم المتسلط بشعبه الذي يجد فيه ملاذاً وخلصاً من ضعفه. ويتمخض عن هذا الالتقاء شعور بالقوة والعظمة. يقول هتلر في كتابه "كفاحي" أنه قادر على الاستحواذ على إرادة الجماهير وتحطيم هذه الإرادة إذا أصاغت السمع لقوة أعلى تتمثل في شخصه. ويقول "جوبلز" وزير دعايته "إن الجماهير لا تريد شيئاً على الإطلاق سوى أن تُحكم".

ويتولد عن هذا الضعف المشترك عند الجماهير والزعيم قوة كبرى تجنح نحو الاستعلاء والتوسع، وتحقق هذه القوة إنجازات تاريخية عظيمة لشعب فريد ومن طراز خاص يتحول هو أيضاً إلى شعب سادي يمارس جبروته على شعوب أخرى مغلوبة على أمرها. وهذا يفسر انطواء النازية على نزعة التفوق العنصري الذي يرى في سيادة الشعب الألماني غيره من الشعوب حقاً مشروعاً!!..

أخيراً يمكن أن نختم هذا الشق الأول من موضوع المحاضرة بنقد سريع للتفسير النفسي للتاريخ نوجزه فيما يلي:

- أولاً: أن التفسير النفسي لتفسير لا تاريخي، لأنه يهمل بل يسقط بعد الزمان ويفسر الظواهر بصورة مطلقة تنتهك سطوته.
- ثانياً: أنه ينطوي على تبسيط مغل وألي قد يبدو مقنعاً من حيث الشكل لكنه عاجز عن الإيغال في كنه الظواهر التاريخية.

- ثالثاً: إذا جاز تطبيق هذا التفسير على الأفراد فهو لا يجوز على الجماعات؛ بل إن عالماً نفسانياً مرموقاً مثل "سيرل بيت" يتشكك في صحته بالنسبة للأفراد أنفسهم.
- رابعاً: أن هذا التفسير يعالج السلوك البشري كله باعتباره سلوكاً مرضياً؛ في حين نجد المرضى النفسانيين استثناء بالنسبة للقاعدة العريضة من الأسوياء.
- خامساً: إلحاح هذا التفسير في البحث عن الحافز الذي يتمحور أساساً في "الرغبة" وليس في الأسباب.
- سادساً: أن الرؤية النفسية للتاريخ تختزل موضوعه ومضمونه في أفراد أبطال ليسوا أسوياء؛ في حين أن التاريخ في الواقع ليس إلا نتاج فعاليات الشعوب السوية الناهضة.
- سابعاً: وفقاً لهذا التفسير يصبح التاريخ نتيجة "حالات" استثنائية وهو أمر يهدد القوانين العلمية التي تتحكم في صيرورته وحركته.
- ثامناً: تتحول البشرية في رحلتها التاريخية - وفقاً للتفسير النفسي - إلى مجموعات من العبيد المسجونين في دائرة اللاوعي، بما يناقض مفهوم الحرية التي اعتبرها "فيكو" هي محور وغاية التاريخ.
- تاسعاً: قد يفيد هذا المذهب في تفسير نتاج أعمال المبدعين من الأدباء والفنانين؛ لكنه فيما نرى عديم الجدوى بالنسبة للتاريخ البشري.
- عاشراً: مع ذلك يمكن الاستفادة من "الفرويدية المجددة" خصوصاً فيما يتعلق بدراسة الشخصيات ضمن مناهج أخرى ونظريات متعددة تلقى كل منها ضوءاً ما على جانب من جوانب الحقيقة التاريخية المتشابكة والمعقدة.

أما عن التفسير الاجتماعي "المادي" فلا أجد نفسي في حاجة إلى التعريف بنظرياته؛ خصوصاً بين جمهور أكاديمي متخصص في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. وسأكتفي بتقديم عجالة عن الفكر المادي والتفسيرات المادية للتاريخ قبل ماركس وبعده؛ لأثبت أيضاً خطأ التصور الشائع القائل بالنظرية المادية في التاريخ عند كارل ماركس وحده. ومن شاء الإطلاع حول هذه النظرية فعليه بأحد الكتب التي تتناول فلسفة التاريخ، أو فليرجع إلى مقدمات كتبنا - وهي كثيرة - التي تعرض لقضايا المنهج والنظرية بصورة أرجو أن تكون مقنعة.

تعلمون جميعاً قدم المعرفة المادية عند "أرسطو" و"الشكاك" وخصوصاً عند "هيراقليطس" و"ديموقريطس". فأرسطو أول من تحدث عن قدم المادة وأزليتها وأسبقيتها على الفكر، وجميعهم عرضوا للفكر باعتباره انعكاساً للواقع المادي الذي أفرزه.

بديهي أن تنعكس تلك المعرفة على المؤرخ اليوناني الأشهر "ثيوكديدس" الذي يعد رائداً في مجال التفسير المادي للتاريخ.

كما أن تطور المعرفة في العصور الرومانية بما يجارى الواقع التاريخي نفسه - حيث كان الرومان أصحاب حضارة عولت على التجريب والواقعية - الأمر الذي انعكس على تصورات الكثيرين من مؤرخي الرومان من أمثال "ديو كاسيوس" على سبيل المثال.

وبرغم ضلالة معلوماتنا عن الحضارات الشرقية (الصينية والهندية خصوصاً) نستطيع أن نجزم بوجود تصورات مادية تضع حداً للرؤية المتواترة الخاطئة عن الشرق الفنان والروحي والغرب العقلاني المادي. ومن تشكك فيما نقول فعليه بالرجوع إلى كتاب "آلبان ويدجى" عن "التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي". في العالم الإسلامي قدمنا محاولة تثبت لنطواء بعض الآيات القرآنية على تصور مادي للتاريخ. ومن يراجع تلك الآيات يجد مصداقاً

لذلك. قال تعالى "إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى" و"إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا متر فيها ففسقوا فيها، فحق عليها القول فدمرناها تدميراً" و"سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً" و"ولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" و"نريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين".

هذا عدى الكثير من الآيات التي تشي بالحديث عن الزمان والمكان والضرورة والحتمية وقانون الصراع ونتائج..الخ.

بديهي أن تعكس تلك الرؤية نفسها عند حشد كبير من مؤرخي الإسلام. فالطبري مثلاً نظر إلى التاريخ باعتباره سجلاً عالمياً "لأمم والملوك". والمسعودي قدم لنا تنظيراً لا يخلو من نزعات مادية في كتابه "التنبيه والإشراف"، وفي كتابه "مروج الذهب" قدم لنا التاريخ الشامل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري من خلال رؤية متكاملة تقول بوحدة التطور في المادة والفكر. والبلاذرى في كتابه "أنساب الأشراف" حمل حملة ضارية على الأشراف من خلال منظور طبقي. ومسكويه في كتابه "تجارب الأمم" قدم - بامتياز - تطبيقاً لتأثير العامل الاقتصادي في تحريك التاريخ. وابن خلدون مؤرخ مادي قدير وقف على الكثير من قوانين المادية التاريخية قبل أن يكتشفها كارل ماركس. لقد عرض لقانون الجدل، وفائض القيمة، والحتمية..الخ وإن لم يطبق تلك القوانين في ما كتبه في كتاب "العبر". ومن المؤكد أنه تأثر بإخوان الصفا في استشراف هذه القوانين التي تحكم حركة التاريخ. وعند المقرئ نجد اهتماماً خاصاً بموضوعات التاريخ الاجتماعي والاقتصادي كما سطرها في كتبه ورسائله المتعددة.

في أوروبا العصور الوسطى ارتبطت المعرفة عموماً والتاريخ خصوصاً بالدين؛ بله بالخرافة والكرامة والصدفة والمعجزة في الغالب. ومع ذلك نجد رؤى شمولية عند القديس أوغسطين.

وفي أوروبا العصر الحديث نجد نزعات مادية في فلسفات "هوبز" و"لوك" و"كوندرسيه" وغيرهم قبل كارل ماركس. بل نجد الكثيرين من علماء الاجتماع يكتبون في التاريخ؛ من أمثال "فولتير" و"مونتسكيو" و"كونت" و"سبنسر" و"فيلر" و"ماركس" نفسه.

وما كان من الممكن لكارل ماركس أن يكتشف "نظريته" لولا "هيجل" و"نيتشه" و"شوبنهاور" وعلماء الاقتصاد السياسي الإنجليز، فضلاً عن "بيدور" الفرنسي ومدرسته المادية المتطورة.

لكن المؤرخين الأوروبيين والتقليديين وقفوا في صراع مع أصحاب الرؤية الاجتماعية فاتهمهم بكونهم اصطلاحيين تجريبيين يتجاهلون الزمان والمكان. يتجلى ذلك في المحاورات الطريفة بين "سينو بوس" المؤرخ و"سيمياند" عالم الاجتماع الذي اتهم المؤرخين بأنهم "جامعوا حقائق تنقصهم الخبرة"!!.. وقد علق "بروديل" فيما بعد على هذا الحوار بأنه أشبه ما يكون بـ"حوار الطرشان"!!

وعند "ماكس فيبر" - على وجه الخصوص - نجد تفسيراً مادياً للتاريخ بل للدين نفسه وفق أدوات تحليل أطلق عليها IDEAL TYPES. وعلى يد علماء الاجتماع المعاصرين تمت نقلة هامة في مجال سوسيولوجية المعرفة. كما تعاضم تأثير أعلام "الوضعانية الاجتماعية" من أمثال "بريل" و"بلوندال" و"هاليفاكس" و"موس" وغيرهم، فيما يتعلق بارتباط الفكر بالواقع. لكن يغلب على هؤلاء رفضهم مصطلح "الطبقة" واستبداله بمصطلح "الرعي الجمعي". وعند "كارل مانهام" نجده يضع اعتباراً "للواقعية الاجتماعية" برغم إداره قيمة "التاريخية".

أما المدرسة البنوية فقد عارضت الكثير من قوانين المادية التاريخية وقال معظم أعلامها "بالتباعد والسكون والسلام الاجتماعي"، وإن حاول البعض منهم الاعتراف بسوسيولوجية المعرفة. بل نجد بنويواً مثل "رايت ميلز" يعترف

صراحة بوجاهة "المادية التاريخية". أما "التوسير" فلم يجد مناصاً من تطعيم
البنوية بالصراع الطبقي. بل إن مؤرخين تقليديين من أمثال "ولش"
و"كولنجود" اعترفا بأهمية المادية التاريخية صراحة.

وفي التاريخ المعاصر وبرغم الصراع الأيديولوجي؛ فإن "مدرسة
الحوليات" اعترفت بأهمية التاريخ الاجتماعي. يظهر ذلك واضحاً فيما ألفه
"لوسيان فيفر" و"مارك بلوك". وانتشرت هذه المدرسة في الشرق والغرب وعول
أتباعها على دراسة "مفردات" التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. وعند "بروديل"
تجسدت رؤية مادية للتاريخ على اعتبار "أن الفرد جزء من حقيقة كبرى هي
المجتمع"؛ هذا برغم اهتمامه أصلاً بتاريخ "الذهنيات".

ومع تقديرنا لإهتمامات هذه المدرسة التي أطلقت على نفسها "مدرسة
التاريخ الجديد"؛ إلا أنه يؤخذ عليها فقدان الإطار النظري العام والأدوات
المفاهيمية "السيكيماتا" كما ذهب بحق خلدون النقيب.

ونضيف إلى ما ذهب إليه عدم الاهتمام بالتفسير والتنظير؛ وبدونهما
تصبح المعرفة "معرفة ناقصة" على حد تعبير مؤرخ معاصر.

ولعل ذلك كان من أسباب ظهور مدرسة التاريخ الشامل ومن أعلامها
"ميتلاند" و"فينوغرادوف" و"ماكلوين" و"هنري بيرين". ويحسب لها الاعتماد على
سائر المناهج المتاحة - بما فيها المنهج المادي التاريخي - على أساس أن كل
منهج يكثف عن جانب مهم من الحقيقة التاريخية المغمزة. لنحاول الآن تقويم
جهود بعض المؤرخين المحدثين والمعاصرين الذين عولوا على التفسير
الاجتماعي.

بالنسبة للماركسية في الاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية سابقاً، نرى أنهم
ينقسمون إلى تيارين، الأول من المؤرخين الدوجمائيين الذين حاولوا اعتساف
التفسير للمجتمعات العربية الإسلامية تحت تأثير الإيديولوجيا الماركسية. ومعلوم
أن ماركس وأنجلز نفسيهما لم يتوصلا إلى صيغة علمية محددة حول الوضعية

الاقتصادية والاجتماعية لهذه المجتمعات، اللهم إلا وضع تصورات أولية تتجسد فيما عرف "بنمط الإنتاج الآسيوي" متأثرين في ذلك بمعلومات تاريخيته شحيحة ومشوهة عن العالم الإسلامي الوسيط. لذلك جرت مراجعات لهذا التصور أفضت في النهاية إلى القول بأن هذا العالم الإسلامي يخضع في صيرورته لنفس القوانين الأساسية للمادية التاريخية. وقد عقد ستالين في عام ١٩٣٩ مؤتمراً للمؤرخين السوفيت انتهوا فيه إلى القول "بإقطاع إسلامي". كما جرت نقاشات خصبة فيما بعد بين المؤرخين الماركسيين لم تتوصل - للأسف - لصيغة معينة تحدد نمط الإنتاج في العالم الإسلامي.

ومن هنا يمكن تصنيف دراسات هؤلاء المؤرخين إلى صنف يحاول إتباع مناهج انتقائية لإعتساف تفسيرات اجتماعية مبالغ فيها - إلى حد كبير - لبعض الحركات الفكرية والسياسية في التاريخ الإسلامي. ويمثل هذا الاتجاه المؤرخ السوفيتي "بلباتيف" الذي تنسم دراساته بالسطحية والألجبة.

وهناك تيار آخر أثري التاريخ والفكر الإسلامي بفضل المسح التاريخي الشامل الاستقرائي لواقع المجتمعات الإسلامية، وتقديم دراسات جد هامة في الكثير من موضوعات التاريخ والفكر الإسلامي الشائكة. في هذا الإطار نضع دراسات "بطروشوفسكي" و"بارتولد" و"كراتشكوفسكي" الهامة والمثيرة والموضوعية إلى حد كبير.

وكذلك نقيم دراسات بعض مؤرخي الكتلة الشرقية خصوصاً من الألمان والبولنديين من أمثال "هوفمان" و"مونايلنسكي" و"لويسكي" وغيرهم.

أما عن المؤرخين العرب المتأثرين بالرؤية الاجتماعية للتاريخ فيمكن أيضاً تصنيفهم صنفين، الأول قدم دراسات هامة في الفكر والتاريخ تعتمد التفسير الاجتماعي بعيداً عن الأيديولوجية. منها على سبيل المثال دراسات راشد البراوي وعبد العزيز الدوري وحسن محمود وضياء الريس.

وصنف آخر ظهر في فترة الستينيات والسبعينيات كنتيجة لانتشار الناصرية التي أخذت بالاشتراكية نظاماً؛ فظهرت دراسات متدلجة بالرؤية الماركسية في العالم العربي كأعمال طيب تيزيني وحسين مروة ومحمد عابد الجابري في بداية مشواره العلمي وصاحب هذه المحاضرة، وأنجزوا دراسات مثيرة للجدل والحوار حول موسيولوجية الفكر الإسلامي.

وفي مجال التاريخ قدم هادي العلوي وأحمد علي وتوفيق سلوم دراسات طيبة برغم طغيان الإعتساف الأيديولوجي.

وننوه بالجهود الرائدة للمرحوم محمد أنيس وتلامنته الذين تبنا الرؤية الاجتماعية والمنهج المادي الجدلي في كثير من الدراسات الخاصة بتاريخ العالم العربي الحديث.

كما أنجز صاحب المحاضرة عدداً لا بأس به من الدراسات التاريخية أثارت حواراً مثمراً على الصعيد النظري والتطبيقي. إذ أفضى إلى تبني عدد لا بأس به من الدارسين الثبانات العرب نفس المنهج ونفس الرؤية، وأسفرت جهودهم عن تقديم عدد من الأطروحات الجامعية والدراسات الهامة في مجال التاريخ الإسلامي؛ منهم هاشم العلوي وإبراهيم القادري وعمر الشبروي وأحمد الطاهري وحמיד تضغوت وغيرهم.

على أنه بعد الزلزال السياسي الذي أفضى إلى انهيار الكتلة الاشتراكية؛ تجرى الآن بعض المراجعات لجذوى تطبيق المادية التاريخية في الدراسات الإنسانية والاجتماعية. والحكم أولاً وأخيراً منوط بالمؤرخين كما ذهب بحق المؤرخ "ولش".

وأخيراً أرجو أن تكون هذه المحاضرة تاريخاً أولياً معليماً للتفسيرين النفسي والاجتماعي للتاريخ يهدف إلى إثارة مزيد من الحوار داخل هذه القاعة وخارجها.

- (١) ألبان ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى
توينبي.
- (٢) عبد الله العروى: مفهوم التاريخ.
- (٣) كولنجوود: فكرة التاريخ.
- (٤) روجيه جارودي: النظرية المادية في المعرفة.
- (٥) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي.
- (٦) محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية.
- (٧) وولش: مدخل لفلسفة التاريخ.

منحنيات التحول والثبات في الفكر المصري*

في العصور الوسطى

لم يكن الفكر المصري نشازاً في منظومة الفكر الإسلامي العام؛ بل خضع في أصوله وتجلياته، في تطوره ونكوصه لذات الأسباب والمقومات والظروف والملابسات التي أحاطت بالنسق الفكري الإسلامي في العصور الوسطى. ويرجع ذلك بالأساس إلى وحدة الصيرورة السياسية؛ وقبل ذلك وبعده السوسيو - اقتصادية.

وإذا كانت ثمة خصوصيات للفكر المصري؛ فهي لا تنبؤ في تفسيرها عما أكنهه في دراسة سابقة عن "تاريخ الحضارة العربية"؛ من أن ظاهرة "التنوع في إطار الوحدة" هي إحدى خصائص الحضارة الإسلامية. لقد جمع الفكر العربي الإسلامي قواسم مشتركة جوهرية؛ لكنها لم تحل دون، ولم تصدر على البصمات العرضية لكل إقليم، وكان ذلك من أسباب ثراء هذا الفكر وتلك الحضارة.

تأسيساً على ذلك؛ فالراصد لمنحنيات الثبات والتحول في الفكر المصري يجدها متسقة مع نظيراتها في الفكر الإسلامي العام، كما سيلاحظ بالمثل بصمات مصرية خاصة بتأثير الجغرافيا الطبيعية والماوراء الحضاري. ذلك ما أنبته في دراسات سابقة عن "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" بعد رصد أمين لما جريته من خلال رؤية "سوسيو - اقتصادية".

* الدراسة مشاركة من المؤلف في ندوة المؤتمر الأنثروبولوجي الأول، الذي عقد بجامعة القاهرة سنة ١٩٩٥.

أما عن عنوان الورقة الذي يشي بدراسة الفكر ذاته؛ وهو ما يتميز به المنهج "الفينومينولوجي" فقد أملت طبيعة الندوة وهدفها في استجلاء الثابت والمتحول في الفكر المصري؛ كما ألزمت الباحث أيضاً بالوقوف على أعتاب القرن السادس الهجري؛ برغم انتفاء كونه معلماً ومنعطفاً في سيرة هذا الفكر؛ لا شيء إلا لإتاحة الفرصة لباحث آخر كي يستأنف عملية الرصد حتى مشارف العصر الحديث.

وما أود تأكيده أن مفهوم "الثبات والتحول" مفهوم غير دقيق، لكننا سنحاول ضبطه من خلال منهجنا ورؤيتنا المعهودة؛ وهي الرؤية التاريخية الاجتماعية الصراعية.

لقد تصور البعض - خطأ - أن الثبات يعنى الأصيل القار، والتحول يعنى الأجنبي الوافد. كما تصور البعض الآخر أن الثبات هو "ما ينبني في أحقيقته على ماض يفسره تفسيراً خاصاً معيناً ويعزل أو ينفي كل من لا يقول قوله.. وأن التحول هو مما يرفض أحقية هذا الثابت؛ استناداً إلى تفسير خاص معين لذلك الماضي نتيجة كونه خارج السلطة ومستهدفاً تحويل المجتمع في اتجاه ما يهدف إليه" (١). وتأسيساً على ذلك يرى أن الثابت بهذا المعنى يقصد به البنية الدينية الأساسية للفكر العربي طوال عصوره، "فالدين كان ولا يزال هو الطريقة التي يفكر بها المجتمع العربي الإسلامي" (٢). وهو لعمرى حكم جائر؛ برغم تأثير الدين إن إيجاباً أو سلباً في هذا الفكر؛ يستوي ذلك حكم باحث آخر أشد جوراً حين حكم بأن العقل العربي الإسلامي عموماً "عقل بيان لا عقل برهان" (٣).

تلك الأحكام الخاطئة - وغيرها - نتيجة طبيعية لتوظيف مناهج تجزئية عاجزة عن التاريخ للفكر كالمناهج الفينومينولوجي عند أدونيس والبنوي عند الجابري.

ومن خلال منهجنا المعروف منعتى لمفهوم الثبات والتحول معنى جديداً؛
قوامه رصد السمات الغالبة على الفكر من حيث عقلانيته أو لاهوته؛ علميته
أولاً علميته. فقد شهدت مصر - خلال الحقبة الزمنية لموضوع الدراسة -
شأنها شأن بقية أقاليم العالم الإسلامي فترات غلبت عليها العقلانية الليبرالية
والتجريب؛ تعبيراً عن دور القوى البورجوازية في الفكر، وأخرى سادتها
النصية والغيبية، معبرة عن ذهنية القوى الإقطاعية. وفي كل الأحوال لم يختلف
أياً من الاتجاهين لا شيء إلا لعدم وقوع ثورة رأسمالية أصلاً.

في كل الأحوال لعب الفكر باتجاهيه هذين وظيفة سوسيو - سياسية؛ إذ
لم تعد المعرفة مقطوعة عن الضوابط المحددة والقيم الموجهة للممارسة
التراثية^(٤)؛ وإن كنا نقر بصواب هذا الحكم؛ فإننا نخالف صاحبه حين ذهب إلى
أنه في كل الأحوال كانت المعرفة تستند إلى العقيدة الإسلامية في شموليتها^(٥)،
كذا في رفض منطق المفاضلة بين الاتجاه العقلاني والاتجاه النصي "باعتبارهما
يؤيدان وظيفة تكاملية^(٦)"؛ متأسباً أن أصحاب الاتجاه النقلى في كثير من
الأحيان قصرُوا تلك النفعية على العلوم الدينية فقط^(٧)؛ وهو أمر قد حفز سلفاً
مؤرخاً مثل "هاملتون جب" إلى الحكم بأن الفكر الإسلامي عموماً ذو "بنية
نصية"^(٨). إن تلك التعميمات المجازفة - وغيرها كثير - تكفى - لو أخذ بها -
لغض النظر عن محاولة دراسة موضوع كالذي نحن بصدد، وتلك مصادرة
مرفوضة.

نختزل التقدم الجدالية، للخوض في دراسة الموضوع. وستكون مقاربتنا
لتبيان معالم تأسيس وتطور الفكر الإسلامي في مصر، مع إبراز البصمات
المصرية الخاصة والكشف عن أسبابها بغية امتلاك الآليات التي صاغتها والتي
بفضلها يمكن معرفة منحنيات التحول والثبات وفق تفسيرنا السوسيو - تاريخي
للمفهومين.

لعل من أهم تلك الأسباب التي صاغت خصوصية هذا الفكر بإكسابه بصمة "مصرية"؛ هو البعد الجغرافي بجوانبه الطبيعية والبشرية والجيوبوليتيكية، ثم حصاد ذلك كله فيما يمكن أن يسمى باسم "الجغرافيا - التاريخية" وذلك بإضافة عنصر الزمان إلى عنصر المكان. يرى جمال حمدان أن الإطار "الجغرا - تاريخي" لمصر إطار "عقري" وجه "وضعها" وخلق فكرها؛ فانتسمت مصر بنوع من "التجانس الطبيعي والمادي". وهنا تكمن أهمية نهر النيل كضابط محدد لشكل "الланд سكيب" الطبيعي(٩). وعندنا أن هذا النهر قد جعل الزراعة هي الحرفة الدائمة والقارة للسكان. وهو أمر يفضي إلى ذهنية معتدلة وقريحة متبينة؛ انعكست آثارها على الفكر المصري طوال مسيرته التاريخية. وهذا ما نزع من أنه ينم عن منحى الثبات في هذا الفكر.

هذا فضلاً عن "التجانس البشري" الذي حقق بفضل تفاعله مع التجانس الطبيعي الوحدة السياسية لمصر منذ فجر التاريخ. وعلى صعيد الفكر سيسهم في تخليق أهمية المركزية السلطوية في إقرار معطياتها الفكرية والعقدية والوجدانية. هذا فضلاً عما يتيح من نيع روح التسامح كحافز للإبداع الجماعي المشترك؛ فلم تتعرض مصر لهجرات بشرية كبرى بقدر ما تعرضت لغزوات حربية(١٠) أسفرت عن ذوبان العناصر الوافدة في الأغلبية السكانية.

كما أهل موقع مصر الجغرافي لجعلها مركزاً إستراتيجياً للجذب وإيس الطرد(١١). وعلى صعيد الفكر سيخلق نوعاً من التجانس بين الفكر القائم والوافد بعد ذوبان الوافد في القائم؛ وهو أمر سيتيح نوعاً من التعددية في إطار وحدة الفكر، ويجعل من هذا المزج الخصب سبيلاً إلى الإبداع الذي يضفي على مصر مكانة حضارية خاصة بفضل التناسب بين الموقع والموضع(١٢). هذا فضلاً عن إنباطها بنوع من الرسالة الحضارية تشع خارج حدودها. ونحن في غنى عن رصد تلك الحقيقة في تاريخ مصر الفرعونية واليونانية والرومانية والبيزنطية؛ ومن ثم الإسلامية التي سنتناولها بالاستقصاء والدرس.

تلك هي علاقات الثبات في ملامح شخصية مصر الفكرية. أما عن منحنيات التحول؛ فتكمن - في نظرنا - فيما استجد من ظواهر فكرية خارجة عن النسق العام من الناحية الشكلية ليس إلا. إذ أن سمة التغير والتحول تشكل عنصراً عابراً لا يفت في عامل "الاستمرارية"؛ خصوصاً وأن التغير في المجتمع الزراعي الفيضي يكون جد محدود؛ استناداً إلى حكم أحد الدارسين بأن "سمة الاستمرار الجمودي" تشكل ملمحاً هاماً في سمات شخصية مصر الفكرية. ومع ذلك؛ نرى أن هذا الحكم لا يعنى للجمود الفكري بقدر ما يعبر عن جنسية خاصة في العلاقة بين الواقد والقائم؛ بحيث يستوعب الأخير الأول ويصهره في بوتقته، كما يعنى أن الواقد بدوره يترك بصماته على القائم ليطور من ملامحه وخصائصه؛ وهو ما سنبيته بعد قليل.

مهمة هذه الورقة إذن هي برهنة هذا الإطار النظري من خلال رصد الفكر العربي الإسلامي في مصر، أو بعبارة أخرى؛ كيف اكتسب هذا الفكر مسحة مصرية؛ إن تلجأ لعرض تاريخي لهذا الفكر بقدر ما سنحاول الكشف عن الذهنية التي طبعته بطابعها والوقوف على خصائص هذا الفكر والكشف عن ألياته. أول ما نلاحظه في هذا الصدد أن الفاتحين لم يكونوا غزاة يحملون ثقافة ما؛ بقدر ما كانوا فاتحين أصحاب رسالة. بمعنى أن العرب لم يفرضوا على مصر ثقافة معينة؛ لأنهم كانوا في درجة ثقافية أقل من الثقافة القائمة، كما وأن العرب لم يجمعوا هذه الثقافة القائمة بل تركوها على حالها وانشغلوا بأمر السياسة والحكم والإدارة والحرب. كما وأن رسالتهم تحض على العلم والنظر والفكر؛ فالإسلام لا يصادر على الرأي طالما لا يمس العقيدة. هذا فضلاً عما أتاحه الفاتحون - بعد اتساع الدولة الإسلامية وتكوين وحدة سياسية كبرى - من حوار وجدل بين المراكز الحضارية المتنوعة والمنتشرة في سائر ربوع الإمبراطورية؛ الأمر الذي نتج عنه أمران:

• الأول: استمرار العطاء الفكري المصري بتراكماته التاريخية الهائلة في حرية ودون مصادر.

• الثاني: إكساب الثقافة المصرية مقومات جديدة بفضل رسالة الإسلام. فبعد الفتح الإسلامي لمصر أقبل المصريون على اعتناق الإسلام في سرعة وعمق وشمول؛ فيما لا يزيد على قرنين من الزمان (١٣). وقد تم هذا الانتشار سلباً ببليل اعتناق بعض المصريين الإسلام حتى قبيل الفتح (١٤). بالمثل انتشرت ظاهرة التعريب بنفس الدرجة سواء في جانبه الإثني أو اللغوي أو الثقافي؛ حتى ليذكر أن الأقباط كتبوا تواريخ كنيستهم باللغة العربية، كما اتخذوا أسماء عربية (١٥).

وقد وفد إلى مصر رهط من الصحابة والتابعين يحملون رسالة الإسلام لتفقيه المصريين المسلمين في أمر دينهم، كما وفد المصريون إلى الديار المقدسة لأداء فريضة الحج؛ الأمر الذي مهد لعطاء مصري في الفكر الإسلامي؛ نتيجة المواجهة بين الوافد والقرآن القائم؛ الكامن في إشعاع معارف مدرسة الإسكندرية ذات الصبغة الهلينية (١٦).

من هذا المزيج تشكلت مدرسة الفسطاط التي عبرت عن صيغة مصرية للمعرفة الإسلامية في عصر التأسيس؛ أخذت تتسرب خصائصها غرباً إلى بلاد المغرب والأندلس.

ثم كانت ظاهرة الاستقلال في العالم الإسلامي والتي تمثلت في قيام دولتي الطولونيين والإخشيديين بمصر؛ كتعبير عن تطور سوسيو - اقتصادي يكمن في ظهور تيار برجوازي ليبرالي؛ تبنى ظاهرة تأسيس العلوم وتدوينها التي شاعت في مصر شأنها شأن بغداد (١٧).

لقد أبدعت تلك المدرسة في مجال العلوم الدينية كالفقه والتفسير والقراءات والتصوف. وحسبنا أن من أعلامها اللبث بن سعد والإمام الشافعي وورش. وتجلت البصمة المصرية خصوصاً في فقه الشافعي المعتدل الذي يعتمد

الرأي والأثر والذي أسفر عن ظهور علم جديد هو "علم أصول الفقه" (١٨) كما تمثلت البصمة المصرية الخاصة واضحة في فلسفة التصوف على يد ذو النون المصري. ناهيك عن الإسهام في العلوم العقلية كاللغة والأدب والتاريخ (١٩). باختصار أسهمت مصر في حركة تأسيس العلم في الإسلام وأعطت له طابعاً مصرياً خاصاً يجمع بين العقل والنقل، بين الدين والدنيا (٢٠).

أما عن عصر الازدهار في الفكر العربي الإسلامي في مصر؛ فقد كان نتيجة صحوة برجوازية ثانية عمت العالم الإسلامي بأسره وأنت أكلها في ظل الحكم الفاطمي (٢١).

وعلى الرغم من اعتناق الفاطميين المذهب الإسماعيلي وتأسيس الأزهر ليكون مركزاً للدعاية لهذا المذهب؛ أحجم المصريون عن اعتناقه؛ لا شيء إلا لميل قريحته للاعتدال الذي يعد من الثوابت في اعتقاد المصريين. على أن ذلك لم يحل دون الإقبال على العلم الذي ازدهر في هذا العصر في شتى فروعه وأجناسه. بل إن الفاطميين أنفسهم لم يحرصوا كثيراً على نشر مذهبهم بين المصريين ودعوا له بين الخاصة فقط.

ولقد تأثر هذا المذهب بمعارف مدرسة الإسكندرية؛ خصوصاً بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وازدهرت العلوم والفنون والآداب بفعل التنافس السياسي بين بغداد والقاهرة وقرطبة، وأسس الفاطميون "دار الحكمة" التي ازدانت بنفائس الكتب والمخطوطات في سائر المعارف، لينهل منها الجميع على اختلاف طبقاتهم ومذاهبهم في تسامح ندر أن توفر في عصر من العصور، وأصبحت القاهرة مركزاً من أهم مراكز الثقافة والحضارة الإسلامية؛ وفد إليها العلماء والأدباء والفنانون من كل أوب وصوب. وحسبنا أن الحسن بن الهيثم قد وضع في هذا العصر أصول المنهج العلمي التجريبي الذي بفضلته حدثت طفرة في العلوم والمعارف العقلية والنقلية. وأنجبت مدرسة القاهرة الكثيرين من المشاهير في علوم الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والفيزياء من أمثال أحمد بن يونس

وعبد الرحمن بن يونس وأبو الفتح منصور بن سهل وابن رضوان وموسى بن العازار وغيرهم. وحسبنا دليلاً على شيوع روح التسامح الديني والمذهبي من إقبال اليهود والنصارى وأهل السنة على الإسهام في النهضة المعرفية التي ازدهرت في هذا العصر. ومن الملاحظ أن الفكر ازدهر في المجال النظري وكرس لخدمة أغراض عملية في نفس الوقت.

كما تطورت العلوم النقلية بالمثل، ولم يحل الفاطميون الإسماعيلية دون تشجيع الفقهاء من أهل السنة، بل كثيراً ما اختاروا قضاتهم من الأحناف والمالكية والشافعية. وليس أدل على ذلك من حدوث تقارب بين سائر المذاهب الفقهية تم على يد الفقهية عبد المنعم الدمنهوري الذي لقب لذلك "بالمذهبي"، (٢٢) كما أفادت العلوم النقلية من الفلسفة والمنطق وتوسع التأليف في مجال الأصول والفروع.

قصارى القول أن الثوابت في هذه الذهنية المصرية احتوت المتحولات التي حدثت في العصر الفاطمي، وأسهم المزج بينهما في استمرارية الفكر المصري العربي الإسلامي.

نستخلص مما سبق عدة سمات وخصائص هامة ميزت الفكر المصري خلال الحقبة موضوع الدراسة؛ يمكن تلخيصها فيما يلي:

- أولاً: على الرغم من تدين المصريين؛ إلا أن ذلك لم يحل دون ازدهار العلم والفكر نتيجة فهم معتدل للدين ومقاصده باعتبار الإسلام يحض على العقل والنقل في نفس الوقت، ويجعل العمل الصالح مدخلاً للحياة الأخروية.
- ثانياً: اتسام عقيدة المصريين بالاعتدال ونبذ التطرف، فقد شهدت مصر سائر المذاهب والفرق وتعايشت فيها دون تعصب، يستوي في ذلك المذاهب الفقهية ومذاهب الفرق السياسية للدينية.

● ثالثاً: ترتب على ذلك إسهامة مصرية متميزة في ازدهار فكر سائر المذاهب وتقاربها؛ بدلاً من التناحر والصراع الذي ميز أقاليم أخرى من العالم الإسلامي.

● رابعاً: تأثرت أفكار وعقائد تلك لا للفرق بالموروث الحضاري والثقافي المصري، وأسفر هذا التراكم المعرفي عن تطور كيفي شهدته سائر العلوم العقلية والنقلية.

● خامساً: أن هذا الازدهار لم يقتصر تأثيره على المجتمع المصري؛ بل انتقل بتأثير رسالة مصر الحضارية إلى سائر أقاليم العالم الإسلامي وخصوصاً في بلاد المغرب والأندلس (٢٣).

● سادساً: الخصوصية في الفكر المصري لم تنبؤ بهذا الفكر عن الطابع العام للفكر الإسلامي، وإنما كانت تنوعاً فريداً في إطار وحدة الحضارة العربية الإسلامية.

● سابعاً: أن مراحل الازدهار والانهيار في سيرورة الفكر المصري ارتبطت بالتطور السوسيوي - اقتصادي بالدرجة الأولى؛ ففي عصور الإقطاعية غلب الطابع النصفي على الفكر، بينما سادت الليبرالية عصور الصحوات البرجوازية؛ الأمر الذي يزكي رؤيتنا الخاصة "بسوسيولوجية المعرفة".

المراجع والمصادر

- (١) أنظر: أدونيس الثابت والمتحول، ج١، ص٢. بيروت ١٩٨٣.
- (٢) نفسه، ص٣.
- (٣) أنظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ونقدنا لتلك المقولة في كتابنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، الجزء الرابع.
- (٤) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٤٢١. الدار البيضاء ١٩٩٤.
- (٥) نفس المرجع والصفحة.
- (٦) نفسه، ص٤٢٢.
- (٧) نفسه، ص٤٢٩.
- (٨) أنظر: دراسات في حضارة الإسلام، الترجمة العربية، مقدمة الكتاب، بيروت ١٩٦٤.
- (٩) جمال حمدان: شخصية مصر، ص١٦، القاهرة ١٩٧٠.
- (١٠) نفسه، ص٦٦.
- (١١) نفسه، ص٩٠ وما بعدها.
- (١٢) نفسه، ص١٩٠.
- (١٣) حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، ص١٠٠، القاهرة ١٩٦٣.
- (١٤) نفسه، ص١٠٢.
- (١٥) نفسه، ص١٠٥.
- (١٦) محمد كامل حسين: أدب مصر الإسلامية. ص١٠٥، القاهرة ١٩٥٠.

(١٧) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود إسماعيل: موسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج١، ص ١٢٤ وما بعدها، القاهرة ١٩٨٨.

(١٨) Lane - Poole: History of Egypt in the Middle Ages, P.P. 51 Seq., London, 1951.

(١٩) أدونيس: الثابت والمتحول، ج٢، ص ١٨، بيروت ١٩٨٧.

(٢٠) محمد كامل خمسين: المرجع السابق، ص ٧٤ - ٨٨.

(٢١) راجع: محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص ١٨٦، الكويت ١٩٨٩.

(٢٢) هذا الجزء من المبحث مستمد من مؤلف لنا تحت الطبع وهو الجزء الخامس من "موسيولوجيا الفكر الإسلامي".

(٢٣) عن مزيد من المعلومات؛ راجع للمؤلف: الإسلام السياسي، ص ٩٩ وما بعدها.

نظرية الطغيار الشرقي

ببر التفسير النفسي والاجتماعي*

ما أكثر ما كتب حول ملامح شخصية صدام حسين خصوصاً إبان غزو الكويت و عقب تحريره. حصاد ما كتب يؤكد طاغوته دون خلاف. لكن الخلاف الحقيقي يكمن في تفسير وتأويل هذا الطغيان، هذا على الرغم من وحدة المنطلق التأويلي. يتجسد هذا المنطلق في التحليل النفسي الذي اعتبر أساساً نظرياً ملائماً للكشف عن سمات تلك الشخصية "الباثولوجية". يستوي في ذلك علماء النفس المتخصصون وغير المتخصصين الذين تباروا في تشخيص مرض الطاغية، فمن قائل بأن المرض يكمن في "الرجسية"، أي عبادة الذات، إلى تشخيص آخر يرى أن "الميكوباس" (١) هي العلة، بينما رأى آخرون أنها حالة "بارانويا" جنونية أصابت عقله بلوثة لم يبرأ منها... وهلم جرا.

على أن ثمة اتجاهاً آخر يرى أن شخصية الرجل سوية تماماً، وأن سجل حياته يجعل منه "بطلاً" تاريخياً بكل المقاييس. ويقولون في ذلك على منطلق نظري ذي أساس نفسي كذلك، حيث زعموا أنه شخصية "كروماتية" قادرة على تحويل الأحلام إلى حقائق.

إن الخلاف بين الدراسين في هذا الصدد؛ برغم وحدة المنطلق قمين بالتشكيك في المنهج والإطار النظري ذاته. ليس ذلك اجتهداً من جانبنا بقر ما هو حكم عالم نفساني مرموق هو "سيرل بيرت" الذي هدم مقومات التفسير

* شارك المؤلف بهذا البحث في ندوة "الغزو العراقي للكويت" التي عقدت بجامعة الكويت سنة

الفرويدى التقليدي، تأسيساً على أن اختلاف الشخصيات لا يرجع لعوامل فطرية بقدر ما يرتبط بمعطيات مكتسبة من ظروف البيئة المحيطة. هذا من ناحية. من ناحية أخرى لا نعلم شيئاً عما إذا كان حاكم العراق قد أصبح موضوعاً لبحث معلمي سيكولوجي من جانب خبراء في التحليل النفسي أو من لدن "سايكترين" من أهل الاختصاص يمكن التعويل على نتائج تشخيصاتهم. تأسيساً على ذلك لا نعتد كثيراً بالمقولات التي تباينت واختلفت في تحديد آفة تلك الشخصية برغم اعتقادنا بأن تاريخه ينهض دليلاً على كونه "طاغية" في التحليل الأخير.

مهمة هذه الورقة - باختصار - هي محض محاولة للتدليل على هذا الطغيان من خلال نظرية اجتماعية - تاريخية - جغرافية - تصدت لتفسير ظاهرة "الطغيان الشرقي" قديماً وحديثاً. ونحن لا ندعى إبداعاً لهذه النظرية - ذات الأسس الماركسية - بقدر ما نطمح إلى تطبيقها. لعل في هذا التطبيق محاولة لإلقاء مزيد من الضوء حول هذه الشخصية الملغزة. وننوه بأن هذه النظرية لا نسلم تماماً بصحتها، وإن كنا نعول على صحة الكثير من أحكامها. وننوه أيضاً بأن ظاهرة "الطغيان" ليست قاصرة على الشرق وحده، وحسبنا أن "أثينا" مهد الديموقراطية قد شهدت عصراً بأكمله عرف بعصر "الطغاة".

وقد يثير ذلك تشكيكاً في جدوى الآخذ بهذه النظرية تأسيساً على دعوى معروفة هي أنها نتاج العقل الأوروبي القائل بنظرية مركزية الحضارة، والذي يرى في الشرق مؤثلاً للخرافة والشعوذة، أو "لروحانية" في أحسن الأحوال. نحن نرفض - بطبيعة الحال - تلك الدعوى على أساس أن العقل الغربي مدين في نشأته وارتقائه للحضارات الشرقية، لكننا من ناحية أخرى نرى ثمة جدوى في نظرية الطغيان الشرقي التي كشفت عنها الأدبيات الماركسية تفيد - على الأقل - بصدد تفسير ظاهرة "الطغيان" تفسيراً علمياً مقنعاً.

بدءاً لا مناص من تعريف موجز بنظرية "الطغيان الشرقي" للمؤسسة على أسس جغرافية - تاريخية والتي تستند - وفقاً للأدبيات الماركسية - على مقولات "نمط الإنتاج الآسيوي".

في سنة ١٨٥٣م كتب ماركس في "السيطرة البريطانية في الهند" ... إن المناخ والشروط الجغرافية ولا سيما وجود مساحات صحراوية شاسعة تمتد من الصحراء الإفريقية عبر شبه الجزيرة العربية وفارس والهند وبلاد التتار إلى مضارب آسيا الأكثر ارتفاعاً، قد جعلت من الري الصناعي بواسطة الأقمية وغيرها من الإنشاءات المائية أساس المزارعة الشرقية... وهذه الضرورة فرضت استعمال الماء باقتصاد وبالتشارك... وأوجبت في الشرق تدخل الحكومة المركزي. ومن هنا تقع على كاهل الحكومات الآسيوية قاطبة وظيفة اقتصادية محددة، وظيفة تأمين الأشغال العامة"(٢).

معنى ذلك أن الطبيعة الخاصة للاقتصاد الزراعي القائم على الري "الهيدروليكي" هي التي أوجدت نمط إنتاج يقوم على الزراعة والتشارك، وأبرزت سلطة الدولة كقوة فاعلة مستبدة باعتبارها المشرفة على نظام الري، وحددت شكل الملكية التي هي أقرب إلى المشاعة. ومعلوم في الفكر الماركسي أن المشاعات يتسم تاريخها بالسكونية.

وفي رسالة من ماركس إلى إنجلز في ١٤ حزيران ١٨٥٢ يقول ماركس: "وغياب الملكية أمكن أن يقوم عليه البرهان لأول مرة على نطاق آسيا بأسرها بفعل الإسلام".

وهذا يعني أن تبلور البناء الطبقي لا يحدث نظراً لغياب الملكية ويصبح مفتاح الموقف في يد السلطة التي هي سلطة طغاة مستبدين بفعل حيازتها "لفائض القيمة" عن طريق الربح الخراجي.

كتب ماركس في "رأس المال" "... إن الريع العقاري يشكل في اسيا
العنصر الرئيسي في الضرائب، ويدفع عيناً. وهذا الشكل من الريع الذي يرتكز
على علاقات إنتاج سكنية يصون بدوره نمط الإنتاج القديم"(٣).
ويترتب على ذلك بدهاءة تجميد الصراع الطبقي، وإن سمح الوضع بوجود
"برجوازية" ضعيفة ترتبط مصالحها بالدولة.
وقد ورد في نفس الكتاب: "أن الدولة - المستبد الشرقي - التي يواجه
التاجر في شخصها المالك الرئيس لفائض الإنتاج ترمز إلى الغنى الموجه إلى
المتعة".

ويعلق إنجلز على ذلك "بأن الأسباب البيئية والمناخية بوجه خاص هي
التي تفسر وجود وأهمية الحكومة المركزية المسيطرة..... كما تحدد الأشكال
السياسية والدينية لتاريخ الشرق".

على أنه في عام ١٨٨١ راجع ماركس هذه الأفكار عن صيغة "النمط
الآسيوي في الإنتاج" حين أكد أن "كل نمط إنتاج قابل لأن يتطور في اتجاهات
متباينة تبعاً للظروف الخارجية وللوسط التاريخي الذي توجد فيه". كما أكد أن
"البنية الداخلية لكل نمط إنتاج بما ينطوي عليه من تعارضات تتطور تبعاً
للظروف في اتجاهات وأشكال متباينة"(٤).

وهذا النص عظيم الأهمية لأنه فطن إلى أهمية "الحركة" في الصيرورة
التاريخية بحيث أن المجتمعات التي تخضع لهذا النمط يمكن أن تتطور ولو
ببطء.

أولحت هذه النصوص بتفسيرات معظمها خاطئ. تسبب هذه التفسيرات
إلى بعض الشراح الماركسيين الذين فهموا هذه النصوص فهماً ألياً دون أن
يفطنوا إلى أنها عبرت عن تصور "كروكي" عن الشرق لم يتضح إلا في نص
عام ١٨٨١. فقد ذهب بعض الشراح إلى أن النمط السائد في المجتمعات

الآسيوية "مزيج من الرق والإقطاع" (٥). بينما فهمها البعض الآخر فهماً صحيحاً حين ذهبوا إلى أن هذه المجتمعات "تتعايش فيها الأنماط المختلفة" (٦).

برغم قصور معارف ماركس وإنجلز عن الشرق وتاريخه وتأثرهما بآراء لهردر وهيجل عن سكونية المجتمعات الشرقية، إلا أنها لا تخلو من وجهة. ما يفيدنا منها بصدد موضوعنا يمكن تلخيصه في النقاط الآتية (٧):

• أولاً: تباطؤ الصيرورة التاريخية في المجتمعات الشرقية نظراً لميوعة الصراخ الطبقي.

• ثانياً: الطابع المستبد للحكومات الشرقية ذات السمات العسكرية.

• ثالثاً: تحول الشعوب في ظل هذا النمط إلى حالة أشبه ما تكون بالعبودية.

• رابعاً: الطابع التوسعي لتلك النظم العسكرية واعتماد حياتها على الاستغلال في الداخل و"اقتصاد الغزو" في الخارج.

• خامساً: إتباع أساليب القمع والعنف للحفاظ على السلطة، فكان تاريخ هذه النظم سلسلة متصلة من سفك الدماء وإتباع أساليب التعذيب البشعة (٨).

• سادساً: تكريس الإيديولوجيا والعقائد والأفكار النصية والغيبية التي تصور "الطغاة" آلهة أو أنصاف آلهة.

يمكن التكليل على ذلك من كتاب هام ألفه Wittfogel (٩) نرى من المفيد بسط بعض آرائه.

يوافق فيتفوجل على الكثير من آراء ماركس وإنجلز خصوصاً ما يتعلق منها بمنظومة "الرى الصناعي" وإفرازها للطغاة بإعتبار الطاغية "سيداً أعلى" يستمد قوته من الهيمنة على الماء. لكنه يختلف معها حول مقولة "وضعية الأرض". فبينما توحي النصوص الماركسية بإنعدام الملكية واقتراب وضعية الأرض من نظام المشاعة، يرى فيتفوجل أن الأرض تؤول ملكيتها للدولة بحيث يتمتع الطاغية بحيازة زبدها ويؤول بعضها إلى طغتمته المشكلة لجهازه الإداري

والمالي والعسكري(١٠). وهذا يعبر عبقرية الطغاة في "التنظيم" وخاصة بالنسبة للجيش التي غالباً ما تكون جراره(١١).

كما تتسق آراءه مع النصوص الماركسية في اتباع سياسة "الإرهاب والتخويف"(١٢) واللجوء إلى التكتّم والسرية والبراعة في إحكام المؤامرات والمكائد. فالحاكم "لا يثق في أحد والموظف يتشكك في زميله والرجل العادي يخشى الوقوع في فخاخ المؤامرة".

مجتمع كهذا تعودد الرشوة والكنب، وتصبح فيه المناورة الوسيلة الناجحة لتحقيق المآرب. ومن ثم تغدو القوى المناوئة عاجزة عن المواجهة "فيكتفون بالبقاء على حلقة الموت"(١٣).

ويكشف شراح كتاب فيتوفجل عن حقيقة هامة فحواها أن أقاليم الدولة تخضع خضوعاً مباشراً للعاصمة ولا تظهر سمة الإستقلال النسبي إلا بالنسبة للأقاليم المتطرفة(١٤).

أما علاقة الأفراد بالدولة فتتسم بالعبودية، لأن الخضوع للطاغية يعنى الخضوع "للمشرك الأعلى". وحتى إذا ما حدث تغيير في الحكم فإن الخضوع للطاغية الجديد أمر لا مفر منه لأنه لا قيمة للطاغية في حد ذاته، بقدر ما هو ممثل للسلطة الطاغية.

كما يكشف الأستاذ / أحمد صادق سعد عن قداسة الطاغية بإعتباره الكاهن الأعظم للإله، ومن ثم فهو يسرف في إنشاء المعابد والمؤسسات العامة من أمواله الخاصة التي يستمدّها من الفقر والبؤس المدقع الذي تحياه الرعية(١٥). وغالباً ما يعبد الطاغية نفسه فينفق الأموال الباهظة على المقابر الملكية بإعتباره إله الأمة!!.

إن تجلّى الإيديولوجيات الدينية ليس سمة مميزة للحكام الطغاة فحسب، بل تتسحب كذلك على قوى المعارضة التي تتخذ حركاتها العنوية طابعاً "مهدوباً" Messianique(١٦). ومن مظاهر مواجهة الطغاة لهذه الحركات المبالغية في

إظهار عظمته وجبروته: فيذهب قصوره ومقبرته ويتفنن في ارتداء النفائس وتعليق شارات ورنوك القلائد والأوسمة.

إن إمتطاء العقائد الدينية مظهر من مظاهر الحفاظ على السلطة و"تخدير" الرعية، بحيث "يصبح الدين مؤسسة فكرية سائدة ومتغلغلة" (١٧).

أما العلم فيتصل بالدين والسحر والشعوذة لأنه لا يكرس لخدمة المعرفة بقدر ما يوجه لتمجيد شخص الطاغية. وإذا ما تجاوز أهل العلم ذلك يجمعون بوحشية ضارية (١٨).

ما قدمناه سلفاً محض آراء نظرية، فلنحاول إلتماس مبرراتها من الواقع التاريخي لبلاد ما بين النهرين. وفي هذا الصدد لم يكن تاريخ سومر وابل وأكد وأشور إلا سلسلة متصلة من الصراعات الداخلي دار حول السيطرة على السهول الخصيبة لبلاد الرافدين. كذا صراعات مع القوى المحيطة من أجل التوسع والسيطرة. وفي كل الأحوال كانت القوة العسكرية هي الفصيل في حسم هذه الصراعات. وقد تجلت النزعة العسكرية في دولة آشور على نحو خاص فكان ملوكها يثيرون الذعر في بلاد الشرق الأدنى من خلال ما خاضوا من حروب سفكت فيها الدماء وتكل بالأسرى أيما تنكيل!! ألم يجر أسر بني إسرائيل برمتهم في بابل بعد هدم هيكلهم في أورشليم؟

ولم تبلغ الإمبراطورية الساسانية الفارسية أوج قوتها إلا بالإستيلاء على بلاد ما بين النهرين. وفي العصور الإسلامية عرف أهل العراق بأنهم موئل الشقاق والنفاق!! ألم يسهموا بدور ملحوظ في أحداث الفتنة الكبرى؟ ألم يخذلوا علياً ومن بعده الحسين!!

خلال العصر العباسي الأول كانت بغداد "سرة" العالم وفي خزائنها كانت تصب أموال الولايات الإسلامية لتتنق على حياة البذخ وسط جيوش من الغلمان والجواري!! لقد كان العراق مهداً لحركات الزنادقة والشعوبيين، وكان الخلفاء العباسيون "ظل الله على الأرض" على حد تعبير أبي جعفر المنصور. وفي

العصر العباسي الثاني كانت العراق مؤنلاً لإمبراطوريات عسكرية كالبويهيين والسلاجقة. وقد ورثتهم دول الأتابكيات ذات النزعات العسكرية المعروفة.

ثم كان ما كان من اجتياح المغول للعراق وما صاحبه من قتل الرجال وهتك الأعراض وظهور أجيال جديدة هي مزيج من الدماء الأشورية والمغولية. وهذا يفسر طابع التوحش الذي لازم "الشخصانية" العراقية خلال العصور التالية وطابع الهرطقة الذي يشكل نغمة متواترة في تاريخ العراق برمته.

أما تاريخ العراق الحديث فهو سلسلة من الانقلابات العسكرية في الداخل ومحاولات فاشلة للتوسع في الخارج. ليس أدل على ذلك من الفصل الدامي في تراجيديا الحرب مع إيران ثم مع الكويت اللتين لم يجن العراق منهما إلا الخيبة والدمار الشامل!!.

لا بأس أيضاً من إبراز نمط طغاة العراق على المستوى العقائدي. ونظرة سريعة تؤكد الآراء النظرية التي سبق عرضها. لم يكن جزافاً أن يعبر الدين في العراق القديم عن معطيات البيئة النهرية الفيضية الزراعية. فقد عبدت الهة القوى الكامنة في المياه والأرض، يمثلها الإله "يا" وابنه "مردوخ". كذلك كانت عبادة الإله "انليل" وزوجته "ننليل" تعبر عن معطيات بيئة زراعية في المحل الأول (١٩). بل اعتبر العراقيون النهر إلهاً منذ العصر البابلي القديم (٢٠). كما عبدت الأرض في شخص الربة "عشتار" إلهة الخضرة والخصب والنماء.

بديهي والحال كذلك أن يصبح الحاكم نفسه إلهاً، فقد اعتبر ملوك أور أنفسهم آلهة يقسم الناس بهم وتنظم لهم التراتيل وتسن الأعياد على شرفهم (٢١). كما أن حمورابي نفسه نسب نسبه إلى الآلهة فلقب "بأين مردوخ" (٢٢).

وبديهي أن تتخلق طبقة كهنوتية تستغل الدين، فكان للكهنة مكانة مرموقة وكان لهم تأثير كبير على الشعب (٢٣)، بحيث قاموا بدور المبرر لطاغوت الحكام. ولا غرو فقد حظوا بامتيازات كبرى مادية وروحية، وبرز المعبد

"كمؤسسة اقتصادية تملك المقاطعات الزراعية الضخمة وتمارس تجارة واسعة" (٢٤).

لا غرابة إذ عكست الديانات في مجتمع كهذا شرور الطغاة، ليس أذل على ذلك من أن أحد الآلهة - كما ورد في أحد الأساطير - ويدعى "أماكاندو" قتل والده وتزوج من أمه واقتربن بأخته (٢٥)!! ولا غرابة أيضاً إذ عرف عن الهة بابل الميل إلى الأضاحى البشرية (٢٦)!!

تلك النماذج وغيرها كثير قميئة بإثبات ما تضمنته النصوص النظرية من الطغيان الشرقي. فلنحاول بعد ذلك للكشف عن همجية وتوحش طغاة العراق من خلال نقوش تتعلق بتاريخهم القديم، نونما شرح أو تعليق. يقول الطاغية الأشوري "أشور ناصر بال":

"اقتربت من مدينة سورو فأخذ أهلها الرعب من عظمة إلهي آشور وسارع رؤساء وشيوخ المدينة إلى لينفذوا بجلودهم وعانقوا القدم ولسانهم يقول: إن كانت تلك مشيئتك فإذ بحنا، وإن شئت فدعنا أحياء. إفل بنا كل ما يتوق إليه قلبك... وبشجاعة قلبى وبحد سيفى عصفت بالمدينة" (٢٧).

وفي نقش آخر يقول: "... أقيمت عموداً على بوابة مدينته وسلخت جلود كل الرؤساء وكسوت العمود بها.. وبنيت بعضهم داخل العمود، وخوزقت عليه آخرين، وأوثقت بعضهم حول العمود... وبترت أوصال الضباط... وحرقت العديد من أسراهم بالنار، واتخذت الكثير منهم عبيداً، وجدعت أنوف بعضهم، وقطعت أذانهم وأصابعهم، وقلعت عيون آخرين.. وصنعت عموداً من الأحياء وآخر من الرؤوس، كما علقت جماجمهم على جذوع الأشجار حول المدينة ثم أحرقت شبابهم وشاباتهم بالنار..." (٢٨).

وهناك نقشاً آخر للملك الأشوري "سنحاريب":
"هاجمتها كالإعصار، وكالعاصفة أطحت بها... لم أترك من سكانها شيئاً وشباناً أي فرد، فمألت بجثثهم طرقاتها.. أما المدينة نفسها وبيوتها فقد حطمتها

وخربتها، وبالنيران دمرتها من أسسها حتى سقوفها... ولكي ينسى الناس في المستقبل حتى تراب معبدها، سلطت عليها المياه فحولتها إلى مرآة" (٢٩)!!.

إن نظرة عابرة على بعض ملامح شخصية طاغية العراق كقيلة بالحكم بأنه ابن مخلص لأبائه وأجداده، وقرينة على صدق الكثير مما ورد في نظرية "الطغيان الشرقي". وهناك بعض النقاط الدالة في هذا الصدد:

- ١- ما كتب عن نشأته وارتكابه جريمة قتل وهو ما يزال يافعاً!!.
- ٢- انضمامه إلى "الجناح التصفي" في حزب البعث ووصوله إلى السلطة على أشلاء رفاقه وبنى جلدته.
- ٣- إحيائه النزعات العصبية والنزاعات العشائرية ليكفل لحكمه الإستمرار.
- ٤- براعته في أفانين الدعاية التي كرست لإظهاره بطلاً أسطورياً انتشع برداء القومية حيناً وعباءة الإسلام حيناً آخر.
- ٥- إهدار أموال العراق لتحقيق حلم زائف في الزعامة على العالم العربي. يشهد على ذلك المؤتمرات والندوات والمهرجانات التي كانت بغداد تشهدها كل يوم وعلى مدار الأعوام.
- ٦- شراء نهم ضعاف النفوس من المثقفين العرب وتخصيص جوائز بإسمه والإنفاق على صحف ومجلات عربية وغير عربية بقصد تمجيده وترويج أسطورته.
- ٧- إدعاؤه الإنتماء للنسب الشريف وانبراء الشعراء لمديحه بعبارات النبوة والقداسة؛ قال أحدهم: "صلى العراق عليك...!!".
- ٨- الإسراف في تقلد الأوسمة والنياشين العسكرية والمدنية والتكني بألقاب التفخيم والتعظيم إلى حد الألوهية. (عَدَد سَدَنَة بَعَثَة أَسْمَاء عِدَد أَسْمَاء اللّٰه الحَسَنَى)!!!.

٩- دخوله في مغامرات عسكرية لم تسفر إلا عن الهزيمة والخذلان
(الحرب مع إيران - غزو الكويت).

١٠- تبرير هزائمه المريرة وتحويلها إلى انتصارات وهمية!!.

نلك - وغيرها كثير - مؤشرات تنهض الدليل على طغيان "طاغية
العراق"، بحيث لا نبالغ إذا وضعناه ضمن سجل أجداده بختصر وأشور بانيال
والحجاج الثقفي وأبي العباس السفاح...!!.

أخيراً، ألا ينهض ما قدمنا دليلاً على صحة أطروحتنا في رؤية شخصية
"طاغية العراق" في إطار نظرية "الطغيان الشرقي"؟

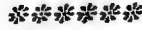
المراجع والمصادر

- (١) من سمات "السيكوباس" الكذب والسرقة وتحويل الأوهام إلى أفكار وحقائق تصل إلى حد العقيدة التي يناضل للمريض من أجلها حتى لو تعرض لخطر الموت. وقد ذهب البعض إلى أن المريض بهذا المرض يتسم بصفات بدنية مميزة كاستدارة البدن والضعف الجنسي!!.
- (٢) مجموعة من الدارسين: حول نمط الإنتاج الآسيوي - ترجمة جورج طرابيشي، بيزوت، ١٩٧١، ص ٢٨١.
- (٣) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ج١، ٣٧، القاهرة ١٩٨٨، ص ٢٢.
- (٤) عن هذه النصوص والتعليق عليها، راجع: نفس المرجع، ص ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥.
- (٥) حول نمط الإنتاج الآسيوي، ص ٧٦.
- (٦) نفسه، ص ٩٦.
- (٧) عن مزيد من التفصيلات، راجع كتابنا السابق، ص ٢٤، ٢٥، ٢٦.
- (٨) من هذه الأساليب البشعة استوحى الروائي العربي المعاصر عبد الرحمن منيف روايته الدالة في هذا الصدد "شرق المتوسط".
- (٩) عنوان الكتاب هو: Oriental Despotism - New Haven, 1957..
- (١٠) Ibid. P. 137.
- (١١) انظر: أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي، ص ٨، القاهرة، ١٩٧٩.
- (١٢) 139.
- (١٣) أحمد صادق سعد: المرجع السابق، ص ٩.

- (١٤) نفسه، ١١.
- (١٥) نفسه، ٨.
- (١٦) نفسه، ص ١٩.
- (١٧) نفسه، ص ٢٢.
- (١٨) نفسه، ص ٣٠.
- (١٩) سامي سعيد الأحمد: المعتقدات الدينية في العراق القديم، ص ١١، بغداد، ١٩٨٨.
- (٢٠) نفسه، ص ٣٧.
- (٢١) نفسه، ص ١٢.
- (٢٢) نفسه، ص ٩.
- (٢٣) نفسه، ص ٦.
- (٢٤) نفسه، ص ١٨.
- (٢٥) نفسه، ص ٥.
- (٢٦) نفسه، ص ٥٤.
- (٢٧) جورج رو: العراق القديم، ترجمة حسين علوان، ص ٣٨٩، بغداد، تاريخ الطبع مجهول
- (٢٨) نفسه، ص ٣٩١.
- (٢٩) نفسه، ص ٤٣٠، ٤٣١.

التراث وثقافة المستقبل

جمال الفكر والواقعية*



يخطئ من يقصر مفهوم التراث على المعارف الدينية فقط، كذا من يتصور ربطها "بالماضى" ليس إلا. فلك نظرة روجت لها الأديبات "الأصولية" المعاصرة؛ التي رأت في الإسلام وعلومه فقط معرفة نافعة، وماعداها "علم لا ينفع"؛ ومن ثم اعتبرت إحياء المعارف الدينية هو الحل لمشكلات العالم الإسلامي المعاصر. وتأسيساً على ذلك جرى إلغاء "الحاضر" و"المستقبل" معاً لصالح الماضى؛ وهو ماض مضرب في نظر الأصوليين الذين اعتبروه "عصراً ذهبياً" لا مندوحة عن إعادة إنتاجه.

ونحن في غنى عن نقد تلك النظرة القاصرة وخطابها المشوه الذي يتسم؛ "بالألدجة" و"الكليانية" و"الماضوية" و"القصور المعرفي"؛ كما أثبتنا في دراسة سابقة^(١).

نحن في غنى أيضاً عن إثبات المفهوم العلمي التاريخي للتراث، بإعتباره يحوى "سائر الإنجازات المعرفية الماضوية بسائر عناصرها ومحاورها الدينية والعقلية والوجدانية والفنية والسلطوية والشعبية"^(٢) في صورة تراكمات أفقية ورأسية تتطوى على صراع ومغايرة "بحيث يفقد التراث زمنه ليقفز إلى زمن قراءته"^(٣) سواء في الحاضر أو المستقبل.

تأسيساً على ذلك، نعتقد أن دراستنا هذه تكتسب مشروعية تناول؛ خصوصاً إذا ما تعلق الأمر بصياغة مشروع فكري نهضوى مستقبلي.

* شارك المؤلف بهذا البحث في ندوة "مستقبل الثقافة العربية"، القاهرة ١٩٩٧.

فإستشراف المستقبل لا يعنى القطيعة مع الحاضر، وفي نفس الوقت لا يعنى جعل الماضى عبئاً على الحاضر والمستقبل. يزكى هذه المشروعية أيضاً؛ أن الرؤية الجدلية للتراث تجعل منه عنصراً بارزاً في تشكيل الهوية الحضارية؛ بما يقتضى ضرورة المعرفة به والوعى الناتج عن هذه المعرفة، وهو وعى قمين بتجريد التراث من قدسيته التي تجعل منه معوقاً ومثبطاً لأية محاولة إيجابية تروم تطوير المجتمع العربي والانتقال به إلى "العصرنة"(٤).

التراث إذن؛ سلاح ذو حدين يمكن -- وفق فهم قاصر -- أن يكون عقبة كأداء أمام التوجه نحو المستقبل، كذا يمكن - وفق فهم علمي ووعى معرفي -- أن يصبح عامل بناء وحافزاً للتطور والتقدم. ولقد جرى التحقق من ذلك تاريخياً؛ فحركات الإصلاح في العصر الحديث؛ برغم دعوتها الصاعدة للتجديد؛ لم تستطع الإعتناق من "كابوس" الماضى؛ بإكراهاته ومحاذيره ومقدساته الوهمية. بالمثل أخفقت المحاولات الفكرية "العلمانية" - لقطيعتها مع التراث - في صياغة مشروع واقعي وعملى يقود حركة التقدم؛ لا شيء إلا لإسرافها في "التغريب"؛ فتحول نتاج فكرها إلى منظومات نشاز رفضها الواقع المعيش وألفظها.

لذلك لا مناص من مراجعة التراث وبحث سائر جوانبه بروح نقدية(٥) قادرة على المصارحة والمكاشفة والإقدام على نقد "المتواتر" والجرأة في اقتحام "اللامفكر فيه" ونفض الغبار عن "المسكوت عنه" بهدف التوصل إلى "معرفة" موضوعية تؤهل لإنكاء الوعى "بالذات" و"بالآخر" في ان؛ وهو وعى يشكل مناخاً ملائماً لصياغة ثقافة المستقبل.

إن فهم تراثنا لا يتم دون فهم مواز لتراث "الآخر"؛ بإعتبارهما معاً إنجاز "عقل هيوماني" ينطلق من أسس مشتركة ويتطلع نحو أهداف بعينها. ومعلوم أن العودة للتراث حقيقية تاريخية شهدتها سائر التجارب الإنسانية؛ خصوصاً حين تواجه المجتمعات تحديات معقدة. وكثيراً ما جرى إستلهاهم التراث

في صياغة "مشروعات نهوضية" جاءت "إستجابة" لتلك التحديات، ونجحت في تجاوزها (٦).

نسوق في ذلك بعض الأمثلة الدالة، منها أن تأسيس العلم والفكر في العالم الإسلامي إبان "عصر التدوين" ما كان له أن يكون لولا الإنفتاح على "تراث الماضين" إستجابة لتأسيس دولة كبرى تتطوى على ثقافات متعددة ومتنوعة. كما كانت نهضة القرن التاسع عشر إستجابة للتحدى الإستعماري الغربي وفكره المتفوق. وها نحن الآن في أمس الحاجة لمواجهة ثقافة عصر "الكونية" الذي يشكل خطراً يهدد بطمس الهوية العربية الإسلامية. وهنا صدق من قال بأن "تشكيل الوعي العربي واكبت تاريخاً محاصراً ومكبلاً" (٧).

لقد جرت محاولات شتى لدراسة التراث ونقده؛ فظهرت مشروعات هامة في هذا الصدد في العقدين الأخيرين نجحت إلى حد كبير في تعرية "المتواتر" وفي إضافة الجديد إلى معارفنا التراثية. لكنها - مع ذلك - لم تغلح في إنكفاء الوعي التاريخي نظراً لقصور منهجى يتمثل في دراسة الفكر بمعزل عن تاريخيته؛ ومن ثم إنزلت إلى أحكام عامة ذات طابع تجريدى مضرب بأحكام القيمة.

لم تغتن تلك الدراسات على سبيل المثال إلى حقيقة طغيان الأثر على النظر والإتباع على الإبداع والثابت على المتحول؛ وذلك لعدم فطنة أصحابها إلى طبيعة السيرورة والصيرورة المتباطئة - وأحياناً النكوصية - للمجتمعات العربية الإسلامية نتيجة هزال الطبقة الوسطى ودورها "المائع" في قيادة حركة التطور (٨). كذلك لم تغلح في "تحقيب" مراحل سيرورة الفكر لعجز أصحابها عن استيعاب منحنيات وانعطافات حركة الواقع.

فكيف السبيل لمجرد التفكير في صياغة مشروع فكرى مستقبلى بينما معرفتنا بالتراث لا تزال مضطربة؟ وكيف يمكن تجاوز أزمتنا الراهنة ونحن مازلنا نتخاصم وننشاحن حول بديهيات العوامل المشكلة لقسمات هويتنا؟ لن

نستطيع إستشراف ثقافة المستقبل دون الإتفاق على مقومات ومكونات تلك الهوية الضاربة جذورها في عمق التراث.

إن نظرة واعية بتاريخية التراث لا تستطيع أن تتجاهل حقيقة إرتباط سائر النهضةات بآلية "الإحياء" العمودي والرأسي، أي بمعرفة "الذات ومعرفة الآخر" في آن. لا نقصد الإحياء الديني وحسب، كما ذهب بعض الدارسين(٩)، أو القراءة العقلية لهذا الموروث للديني فقط، كما ذهب البعض الآخر(١٠). وما نعينه بالتحديد هو استقرار تاريخ النهضةات الكبرى عربية إسلامية كانت، أو لوروبية للوقوف على "آليات" و"كيناميات" "المواجهة" للتحديات والوقوف على وسائل وسبل وطرائق تجاوزها. سيثبت الرصد الأمين ما يعين على إنكفاء الوعي نتيجة المعرفة بطبيعة الموروث ورصد إيجابياته وسلبياته واستقرار تجلياتها في الحاضر واستخلاص ما يفيد في ربط الموروث الإيجابي بعجلة العصر. عندئذ يمكن الإتفاق على قاعدة مشتركة تلقى عندها سائر الاتجاهات والتيارات المعاصرة لتتطلق منها - عن فتاعة ووعي - لصياغة المشروع الثقافي المستقبلي. عندئذ يمكن تحويل التراث من كونه عامل تشرذم وفرقة إلى عامل دفع وحافز بناء، أو بالأحرى لم العمل بعد الضياع والتغريب والتشتت والميوعة وتضارب الأهواء؛ كما ذهب بعض الدارسين(١١).

وفي إطار الوعي بالتراث، يمكن الوقوف على حقيقة كون الكثير من مشكلات الحاضر موروثاً عن الماضي؛ خصوصاً وأن معظمها لم يحسم بصورة قاطعة من قبل، فظلت تداعياتها موجودة ومتفاعلة في الحاضر. ومن ثم فلا مناص من تحديدها وتعليلها من أجل حللتها وتخليها، كما إنطوى الماضي على إجابيات تمتد في الحاضر أيضاً يمكن تلمسها وتكريسها لخدمة الحاضر والمستقبل بعد تطويرها. وفي ذلك صدق من قال(١٢): "إنطوى التراث على عناصره ممتدة تنطوى بدورها على إمكانات للتقدم أو التخلف"، وعلينا أن نؤولها بما يؤكد التقدم لا التخلف"(١٣)، وإعادة إنتاج المقبول تأويلاً لمصالح

واقع يتميز بالخصوصية" (١٤)، عندئذ ينتفى الطرح الخاطئ والمتواتر للتراث في مقابل "العصرنة"؛ والـ "أنا" في مقابل "الآخر" تأسيساً على "إنسانية" الفكر وعالمية "التاريخ" وكونية الأخلاق والقيم؛ "أفكار الحرية والمساواة والعدل والتسامح وحق الاختلاف، واستبدال العلم بالخرافة أو العقد الاجتماعي بالتفويض الإلهي.. الخ" (١٥) غير مملوكة لأمة بعينها أو لفكر دون الآخر بقدر ما هي قيم ومثل عليا أفرزتها تجارب تاريخية إنسانية عبر الزمان والمكان.

بل إن الأفكار المضادة والقيم المناقضة كانت نتاج أزمنة تاريخية وجب علينا درسها واستيعاب دروسها؛ وفي كل الأحوال نقف على قاعدة مشتركة تنطلق منها قوى التقدم صاغت جهود مفكرين ومصلحين ذوى نزعة إنسانية عامة كالفار ابى وإخوان الصفا والكندى وابن رشد وبنرارك وبوكتشيرو وسافونا رولا وكارل ماركس. كما انطوى التراث الديني على قواسم مشتركة تؤصل لقيم الحرية والعدل وعمران الكون ولا تتعارض البتة مع المعارف الإنسانية. إن النهم الواعى للتراث يضع حداً للمقولات الثنائية المتضادة المتداولة التي تبتسر الفكر في مقولات متواترة تعمى عن رؤية "المشترك الأعظم" للتجربة الإنسانية في شموليتها أفتياً ورأسياً. لذلك صدق من تحدث عن "صيرورة المعرفة المتبادلة الأطراف" (١٦) التي يمكن أن تستثمر في صياغة مشروع مستقبلى ثقافى لا ينقطع عن الماضى ولا عن الحاضر بل يعتبر "التراث فاعلاً ومنفعلاً في ان" (١٧) فضلاً عن كونه سنداً مرجعياً شعورياً مرشداً بنزعة عقلانية وإنسانية" (١٨).

تتضح تلك النزعة وتتبلور بعد درس وفهم ووعى بالتراث، بما يقود إلى استخلاص الدروس وتوظيفها في إستجلاء الحاضر واستكشاف خيوط الطريق إلى المستقبل (١٩). وعلى النقيض من ذلك يصبح التاريخ والتراث عبئاً ومعوقاً لمسيرة الإنسان نحو التقدم (٢٠) في غياب هذا الوعى. ولعل هذا يفسر لماذا خصم الكثيرون من المصلحين والمجددين التراث والتاريخ ودعوا إلى القطيعة

معهما، ونددوا بالنظر إلى الماضي بسلبياته وإيجابياته معاً؛ حتى لقد قال بعضهم "ما أسعد أمة ليس وراءها تاريخ"، وقال آخرون: "إن الحمقى هم الذين يسمحون لأبنائهم بأن يتعلموا التاريخ..."!!

ومعلوم أن التاريخ بمفهومه الحقيقي ليس عبئاً على الحركة إلى الأمام؛ فهو "علم دراسة حركة الزمن ورصد اتجاهات التطور" (٢١) والإفادة منها في اكتشاف المسيرة الحضارية وترشيدها لتحقيق طموحات الحاضر والمستقبل.

على أن الوقوف على تلك الحقيقة ليس بالأمر الهين بالنسبة للتاريخ العربي الإسلامي (٢٢) ذي الزمن الطويل والرقعة المكانية الشاسعة، والذي يحوى تراثاً متعددًا متنوعاً متضارباً نسجت معظمه الأهواء والمصالح. والأدهى هو استمرارية معظم جوانبه السلبية في الفكر - بله الواقع - العربي الراهن في "صورة أفكار وممارسات لا تمت بصلة إلى الإسلام" (٢٣).

لا مناص من الوعي بتلك السلبيات ونحن نعول على آلية "الإحياء" الذي يعنى في نظرنا استيعاب الدروس والعبر من التراث. يستوى في ذلك التراث الفكرى والتراث العلمى اللذين جرى تجاوزهما بمرآة طفولية في عالمنا المعاصر. ما نقصده هو الوعي بمسيرة هذا التراث وربطها بصيرورة الفكر والعلم في تاريخ البشرية (٢٤)، والإلحاح على تكريس حصاد ذلك كله لخدمة مشروع فكرى مستقبلى يساير الفكر العالمى في تطوره مع الحفاظ على خصوصيات الهوية.

لذلك نرى من الضرورى مراجعة الفكر الدينى خصوصاً ورده إلى المبادئ الإسلامية العامة في بكارتها بما تتضمنه من قيم إنسانية نبيلة. هذا هو ما فعلته أوروبا في عصر النهضة التي كان من أهم مظاهرها - ومن أسباب نجاحها في ذات الوقت - قيام حركة إصلاح ديني من قبل مفكرين دينيين راموا تنقية الدين من الشروح الخاطئة للكهنة المبرر للطغيان والمعادى للعلم والإبداع. وهي دعوة سبق وتبناها "إخوان الصفا" الذين عولوا على "تطهير

العقيدة والشرعية من الجهالات "بالحكمة والمعرفة. وتلك مسألة هامة فطن إليها أحد رجالات الفكر الديني المستنيرين حين قال: "إذا كنا نؤمن بأن الأزمة التاريخية التي تواجه الأمة هي أزمة معقدة ومتشابكة ومتعددة الأبعاد، فإننا نؤمن بأن إصلاح الفكر الإسلامي هي نقطة الإنطلاق الأساسية التي يبدأ منها كل تصور للخروج من الأزمة" (٢٥)؛ وذلك بتحريره من التقليد والجمود والغلو؛ ضارباً في ذلك أمثلة دالة من تجارب دعاة الإصلاح الديني في العصر الحديث (٢٦).

ونظراً لأهمية تلك الرؤية؛ من المفيد أن نقف على بعض الأفكار الهامة لصاحبها، ومنها تحرير الفكر الديني من مخاطر الإيديولوجيا (٢٧)، وتصحيح النظرة الخاطئة الشائعة عن حضارة الغرب بإعتبارها حضارة متأخرة على الإسلام والمسلمين (٢٨). كذا النظر إلى ظاهرة التطرف الأصولي المعاصرة في سياق الواقع التاريخي الذي أفرزها (٢٩). كما انتقد خطابها واعتبره "عامل هدم لا عامل لبناء" لأنه يعول على العمل السياسي ويغيب العمل الفكري (٣٠) ودعا إلى دراسة التراث الديني وفق منهج نقدي موضوعي وقراءة موضوعية في ضوء التاريخ الإسلامي والتاريخ الإنساني العام "لتأسيس فكر واقعي مستقبلي في أجواء حرة" (٣١) مفيداً من السلبيات والإيجابيات في أن بإعتبار التراث "تجربة بشرية حافلة بالإيجابيات والسلبيات" (٣٢).

تنسّق تلك الرؤية المستنيرة للتراث مع رؤى قياسات أخرى علمانية دعت إلى ضرورة التحرر من الإكراهات والمصادر الأيديولوجية قديماً وحديثاً بخصوص قراءة التراث الذي يجب تناوله في ضوء الواقع الحاضر الراهن والمعتقد، وفي ضوء إحتياجات هذا الواقع ومتطلباته (٣٣).

وفي نفس الاتجاه ذهب مفكر إسلامي مستنير إلى أن التراث نتاج بشري يحتمل الصواب والخطأ وليس مجرد فكر ديني محض يوضع في مواجهة فكر الغرب الذي ينظر إليه بإعتباره "فكراً خيلاً". لقد اعتبر التراث مستمراً ومفتوحاً

شهد وينطوى على إيجابيات وسلبيات، ودعا إلى ضرورة التأكيد على إحياء الإيجابيات وتطويرها وتسخيرها لخدمة الواقع العربي والإسلامي المعاصر (٢٤). إن إجماع مفكرين معاصرين ذوي توجهات مختلفة أصولية و علمانية على هذا الموقف المستتير من التراث؛ يؤكد صدق دعوانا في إمكانية الإلتقاء على أرضية مشتركة تنطلق منها مسائر تيارات واتجاهات الفكر العربي المعاصر لصياغة مشروع ثقافة المستقبل.

ومن ثم وجب التنبيه إلى أن تجاوز التراث باسم الحداثة أمر غير مقبول معرفياً وواقعياً. وسوف يترتب عليه نتائج تؤدي إلى مزيد من التشرذم والفرقة، وإتاحة الفرصة للتيارات الأصولية للإنفراد بإحتكار التراث بصورة مضطربة لصياغة مشروعها المعوق للحداثة. كما يتيح الفرصة بالمثل للتيارات "التغريبية" بأن تضمن في تغريبها وهي تصوغ مشروعها المضاد. وفي الحالين معاً يحكم على المشروع المنشود سلفاً بالقصور والمسخ. وهو أمر فطن إيه أحد المفكرين النابهين، حين إنتقد الاتجاهين السابقين معاً وندد على نحو خلاص بدعاة التتوير الذين يتجاهلون أهمية التراث ودوره في صياغة مشروع واقعي متوازن (٢٥).

لابد للمشروع المستهدف من قراءة خريطة الواقع الفكري الراهن بسائر اتجاهاته وتياراته، وتوظيفها جميعاً من أجل تخليق قاعدة فكرية مشتركة ومفتق عليها تجمع بين الماضي والحاضر والمستقبل في وحدة عضوية تتيح مجالاً للخصوصية والتعددية في آن.

وفي هذا الصدد نؤكد أن التراث ينطوى على قيم معرفية أنتجت تجارب إنسانية يمكن الإفادة منها في صياغة ثقافة المستقبل. لعل من أهمها الإلحاح على تركية القيم الروحية في مشروع الغد. ومن ثم لا يجب النظر إليها بإعتبارها عقائد دوغمائية ثابتة، بل بإعتبارها موروثاً حفز ويحفز على الدعوة لإزدهار العمران؛ فضلاً عن أهميتها في التربية وفي الأخلاق. إذ تلح المرجعة الدينية -

إسلامية كانت أو مسيحية . على ربط الإيمان بالعمل، وجعل الأخير معياراً للجزاء في الدنيا والاخرة. ناهيك عن مبادئها الصاعدة في حرية المعتقد وتبجيل العقل وتحرير الإنسان.

يستفاد من التراث أيضاً؛ في الوقوف على حقيقة ارتباط الفكر بالواقع؛ سواء في التعبير عنه أو في تجاوزه. وليس جزافاً أن يزدهر الفكر في عصور الإنفتاح اللبير الى التي سادتها القوى البورجوازية، كما كان تطرفه وتشرذمه وجموده نتيجة سيادة الإقطاعية بأعطيتها السياسية التثوقراطية والعسكرية(٣٦).

لقد شهد العالم في العقد الأخير تحولات كبرى؛ من أهمها هيمنة الرأسمالية ... بعد إنهيار الكتلة الإشتراكية - ومحاولة فرض ثقافتها لتصبح ثقافة كونية. كذا تعاضم الثورة العلمية والتكنولوجية خصوصاً في مجال "المعلومات"، وما نجم عن ذلك كله من تهديد للثقافات القومية بنذر بنسخها أو على الأقل مسخها. هنا تظهر أهمية التراث في صياغة مشروع الثقافة العربية المستقبلية في حماية الهوية القومية وصيانة الشخصانية العروبية الإسلامية؛ دون مصادرة على الإفادة من تلك المعطيات الكونية بزخمها الجارف. ويمكن إستخلاص العبر من الأنموذج الياباني بالذات في الملازمة بين خصوصية الهوية وبين التقدم العلمي والتقني العالمي.

من التجارب التراثية المستفادة أيضاً، ما نقف عليه من حقيقة إسهام سائر العناصر والإثنيات والملل والنحل في بناء أنموذج حضارى؛ إنطلاقاً من فكر وثقافة تجمع بين التعددية من ناحية وبين المشترك الثقافي الناتج عن وحدة التوجه الإقتصادي الحر وحقوق المواطنة في "مجتمع مدنى" من ناحية أخرى. لقد أثبتت عصور إزدهار الفكر الإسلامي أن الإقتصاد التجارى "الميركنتالى" أسهم في تخليق تجانس اجتماعي ومذهبي وفكري، خصوصاً في العصور التي سادتها البورجوازية، كما أثبتت أن إنغلاق الفكر وتطرفه كان قميناً بإثارة الحزازات الإثنية والنعرات الإقليمية والتعصب الديني والمذهبي؛ كنتيجة لتلقائية

لغلبة الإقطاع كنمط للإنتاج. ولا غرو فقد كانت ظاهرة "الرحلة في طلب العلم في العالم الإسلامي في العصور الوسطى موازية لظاهرة التبادل السلعي والإنتاج البضائعي، بحيث يمكن الإعتراف بدور أساسي في هذا الصدد يعزى إلى "العالم - التاجر". وهو ما جعل مؤرخاً مثل "كلود كاهن" ينعت الحضارة الإسلامية بأنها حضارة تجار، وأن التجارة بالذات هي التي لعبت الدور الأهم في إنصهار النزعات العرقية والإقليمية والطائفية؛ بما أوجبه من شيوع مبدأ "التسامح" الذي شكل مناخاً مواتياً للإنتفاع الفكري والتفكير العقلاني التجريبي.

تأسيساً على ذلك، يمكن التحويل على مشروع "السوق العربية المشتركة" في خلق مصالح مشتركة تسهم بدورها في صياغة قاسم مشترك على صعيد الثقافة والفكر. هذا فضلاً عن تحويل النزاعات الإثنية والمذهبية والتطرف الديني عن مشروعاتها الضيقة لتصب في هذا القاسم المشترك الثقافي العام وثنائية، وتخلق نوعاً من "التعدد في إطار الوحدة" يحترم الخصوصيات ويحتويها لتتصهر تدريجياً وتلقائياً في المحيط العام.

ويقدم التراث دروساً هامة في هذا الصدد؛ حيث يبرز دور "أهل الذمة" مثلاً في البناء الحضاري والمشاركة في مواجهة أخطار الغزو الخارجي جنباً إلى جنب مع المسلمين. من التراث أيضاً نقف على الدور الإيجابي للحركات السلفية - كالأهوايية والسنوسية والمهدية - في تحرير العقيدة من الخرافات والشعوذة التي إختلطت بها إبان عصور الإنحطاط، كذا أهمية دورها في مواجهة أخطار الغزو الأوروبي ومعارك التحرير الوطني(٣٧).

إن نظرة أمينة التراث قيمة بوقوفنا على إيجابيات الإثنية والمذهبية في التراث. فدور "الفرس" في تأسيس العلم في الإسلام في غنى عن البيان، وما قام به "الأثراك" من جهود محمودة في الفكر الإسلامي بوجه عام وفي الفنون والعمارة الإسلامية خصوصاً لا يختلف عليه إثنان، والفضل في حركة الترجمة منوط بالسريان، ودور البربر في المغرب والأندلس لا يقل بحال عن دور

المشاركة في تأسيس وإزدهار الحضارة العربية الإسلامية (٣٨) بل إن الفكر القومى الحديث يرتبط تاريخياً بجهود نصارى الشام. ومن يتحقق تاريخ الفرق الإسلامية يقف دون لأي على أنها لعبت دوراً مخرباً في عصور التشرذم والإنغلاق وتسلط الحكام بينما إكتسب هذا الدور إيجابية بذبوع روح التسامح إبان فترات المد اللبير الى البورجوازي.

ولقد أثبتنا في دراسة سابقة (٣٩) أن سائر الفرق والمذاهب إتفقت في الأصول، بل كان إختلافها في الفروع دليل خصوبة وثراء، سواء في مواجهة مشكلات الواقع أو في إزدهار الفقه الذي يعد أعظم ما أنجزه الفكر الإسلامي. لقد أثبت التاريخ أن الفرق المتطرفة ولدت وتخلقت خلال أزمنة عامة وخافقة في التاريخ العربي الإسلامي، وأنها اعتكلت عندما إنتهت تلك الأزمنة، بما يؤكد خطورة البعد السياسي والاجتماعي في تحليل هذه الظاهرة. كما أثبت أنه في عصور الإزدهار أسهمت سائر الفرق والمذاهب في إزدهار العمران. فتقلصت الخلافات بينها وتقاربت آراؤها ومعتقداتها، وأسهمت جميعاً في إزدهار وتنوع الفكر الإسلامي. فأهل السنة - مثلاً - حموا الإسلام عقيدياً ضد حركات الزنادقة والمتهرطقين. وخلف الخوارج ثرائاً رائعاً في الدفاع عن "المبدأ" وثبني قيم العدل والحرية والديمقراطية؛ حتى لقبوا بـ"جمهوريو الإسلام"، وبور المعتزلة في تأصيل العقلانية لا يحتاج إلى بيان. وكان التشيع مرادفاً للتفكير العلمي والإجتهد؛ حتى أن معظم علماء ومفكرى الإسلام كانوا من الشيعة. وأسهم التصوف الإسلامى في إثراء الفكر الفلسفى والنضال ضد الطغيان، ناهيك عن تضيق هوة الخلاف بين سائر الفرق والمذاهب وحتى الأديان.

لقد أثبت التاريخ الإسلامى أثر التقارب والتلاحح الفكرى بين المذاهب والفرق في التمهيد لمشروعات سياسية وحدوية كبرى، كما هو الحال بالنسبة للعقيدة الموحدية. كما أثبت أيضاً أولوية هذا التقارب وأهميته في التمهيد لتحقيق

الطموحات نحو مجتمع تسوده قيم العلم والدين في أن؛ كما هو الحال بالنسبة لجماعة إخوان الصفا.

ولا أقل من أن نعرض في إيجاز لهذين الأئمة الذين الراحلين الراحلين لإستخلاص الدروس والعبر التي يمكن الإسترشاد بها في صياغة مشروع نهوضي فكري مستقبلي طموح.

بخصوص الدعوة الموحدية، نعلم أن بلاد المغرب قد مرت بأزمة خانقة من جراء التناحر القبلي والصراع العنصري الذي أركته الخلافات المذهبية. فقد شهدت بلاد المغرب سائر المذاهب والفرق الإسلامية التي وفدت من المشرق والتي أنت صراعاتها إلى اللقائل السياسية والفوضى الاجتماعية والتعصب الفكري والمذهبي. وحتى بعد إعادة توحيدة على يد المرابطين؛ فقد فشلت هذه الدولة نتيجة إستنادها إلى عصبية قبلية وأيدولوجية مذهبية محافظة تتمثل في المذهب المالكي؛ لذلك سقطت هذه الدولة وهي في أوج قوتها.

ما كان لبلاد المغرب أن تستعيد وحدتها دون مشروع فكري وأيدولوجي يستند إلى احتواء سائر المذاهب والفرق والإثنيات والعصبيات. فضلاً عن النشاط الاقتصادي "المركنتالي" القائم على الإفادة من التجارة بين الشرق والغرب، وبين الشمال والجنوب وتوظيفهما معاً لتحقيق المشروع السياسي الوحدوي.

لقد شهدت بلاد المغرب من قبل تجارب سياسية مذهبية مرهقة أقصى ما وصلت إليه هو إقامة كيانات سياسية إقليمية متنافرة ومتصارعة. فقد إنتشر مذهب الخوارج وصار أيدولوجية لعدد من هذه الدول كإمارة بور غواطه وإمارة بني مدرار الصفرينيين، وإمارة بني رستم الإياضية. كما إستندت دولة الأدارسة على أيدولوجية شيعة زيدية - إعتزالية. وبالمثل قامت الدولة الفاطمية مستندة إلى أيدولوجية شيعة إسماعيلية. لم يقدر لهذه الدول جميعاً تحقيق وحدة المغرب سياسياً نتيجة القصور في صياغة أيدولوجية وحدوية.

وعى الموحدون هذا الدرس جيداً حين صاغوا أيديولوجيتهم الجديدة تأسيساً على فكر منفتح على سائر معتقدات المذاهب والفرق الموجودة في الساحة. وما كان ذلك ليتحقق لولا إيفتاح النخبة القائدة التي تولت الريادة. ولا غرو فقد انتمت إلى الطبقة الوسطى بشرائعها التجارية التي اقترن نشاطها الاقتصادي بالإفتاح الفكري. وتخبرنا المراجع أن المهدي بن تومرت مؤسس الدعوة كان تاجراً، كما كان عبد المؤمن بن علي مؤسس الدولة تاجراً أيضاً، وتتم رحلة المهدي إلى الشرق عن ارتباط العلم بالتجارة، وعن ارتباطهما معاً بالإفتاح الفكري. لقد درس على شيوخ ينتمون إلى مذاهب فقهية وكلامية ومذهبية متنوعة، أفاد منهم جميعاً في صياغة مشروعه الفكري الوحدوي. إذ نعلم أنه بعد عودته إلى المغرب خاطب شيوخ القبائل والمذاهب والنحل كلا بلغته. فقد أجاد العربية والبربرية في آن. كذا ألح على تكوين نخبة مفكرة تشاركه الهموم والطموحات، وتتطلع إلى تحقيق الوحدة السياسية؛ إنطلاقاً من قاعدة فكرية مشتركة.

نتلمس ذلك في جلاء في عقيدة الموحدين التي صاغها ابن تومرت في كتابة "أعز ما يطلب"؛ إذ انطوت الدعوة على مبادئ مستمدة من سائر المذاهب والفرق. فقد جمعت بين معتقدات أهل السنة، المالكية والأشعرية والظاهرية. كما تلقت الكثير من أفكار الغزالي التي تجمع بين العقل والنقل والتصوف. ومن المعتزلة أخذ أفكاره في تبجيل العقل. كما لم يتقاعس عن الإفادة من فكر الخوارج وتراثهم الثوري الديمقراطي. ونهل من المذاهب الشيعية الزيدية والإسماعيلية الكثير، بحيث احتوت دعوته "وأرضت أصحاب الآراء والمذاهب المختلفة"، حسب حكم أحد الدراسين النقاء. وفي ضوء ذلك يمكن تفسير لماذا نجح ابن تومرت في تحقيق الوحدة السياسية؛ التي ما كان لها أن تتحقق إلا بفضل مشروعه الفكري الواقعي (٤٠).

ثمة تجربة تراثية أخرى يمكن الاستفادة منها والإسترشاد بها فيما نحن بصدد من محاولة صياغة مشروع ثقافي مستقبلي وهي تجربة "إخوان الصفا" الذين قدموا مشروعاً أنموذجياً يعول على دور الفكر في مواجهة إشكاليات الواقع وتحدياته. لقد كان هذا المشروع - بحق - أول محاولة لصياغة عمل فكري جماعي مشترك، حسب حكم أحد الباحثين المعاصرين (٤١).

لقد ارتبط ظهور الجماعة بأزمة خانقة ألمت بالعالم الإسلامي حول منتصف القرن الثالث الهجري، حيث ساد الإقطاع العسكري وتسلط قاداته وهيمنوا على مقدرات السياسة والحكم، وعملت النعرات الأتنية والعنصرية والنزعات المذهبية والطائفية عملها في إحداث التشرذم والفرقة، وبلغ الفكر النصفي الإبتاعى المنغلق شأو قوته، وزاد من سطوته إرتباطه بالسلطة التيقراطية والعسكرتارياً الحاكمة، فأمن أصحابه في إضطهاد ذوى الإنتجاهات العقلانية الليبرالية، وإثارة العوام ضدهم بعد أتهامهم بالهرطقة والكفر.

شهد العصر أيضاً إجهاض الثورات الاجتماعية وحركات المعارضة؛ وأدركت النخبة المفكرة استحالة التغيير بالسنان، فتولت النضال بالقلم واللسان، بعد وعيها بحقيقة أولوية "التنوير" قبل "التثوير".

لذلك فتحت الجماعة الباب على مصراعيه لسائر العناصر المستتيرة من كافة المذاهب والفرق. ولا غرو فقد كان روادها ينتمون إلى الطبقة الوسطى بفكرها العقلاني الليبرالى المنفتح، فصاغوا مشروعهم الفكري التنويرى إستناداً إلى مرجعيات متعددة. فنهلوا من الفكر الكلاسيكى الشرقى والغربى في آن، وأفادوا من معطيات "عصر التنوين" في سائر العلوم والآداب والفنون، واستندوا في تعاليمهم إلى المبادئ السامية في سائر الأديان والملل؛ على أساس أنها جميعاً تستهدف غاية سامية واحدة "فكل ما نطق به الأنبياء حق وصدق لا مرأ فيه". وأخوا بين المعرفة والدين، بل راموا "تطهير الشريعة من الجهالات" عن طريق

المعرفة. كما اعتمدوا في مباحثهم سائر الطرائق والمناهج المتاحة، من السماع إلى البرهان إلى التجريب إلى الحس والحدس، ووظفوا كلا منها في الحقل المعرفي المناسب، تأسيساً على أن كل منهج ينطوى على فائدة ما، والمهم تطبيقه "حسب طبيعة الموجودات". وأخضعوا كافة المعارف لسلطان العقل، بإعتباره الفيصل في تقرير الصواب والخطأ، وضمنوا حصاد معارفهم في إحدى وخمسين رسالة؛ جرى تداولها وتدارسها بين الأتباع في سائر البلدان والأمصار، بهدف إعداد جيل من الشباب تجمعهم وحدة معرفية مشتركة وتربية أخلاقية تؤهلهم مستقبلاً لإقامة "دولة أهل الخير" (٤٢).

قصارى القوى - أن التراث العربي الإسلامي حافل بالتجارب والنماذج التي يمكن إستحضارها والإفادة منها في صياغة مشروع لثقافة المستقبل؛ يحتوى سائر التيارات والاتجاهات الفكرية المتواجدة في الساحة، تأسيساً على ما يجمعها من قواسم فكرية مشتركة، وطموحات وغايات واحدة؛ وهي إنقاذ الفكر العربي المعاصر من وهنته، وتكريسه - بعد تجديده - في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، وذلك إستناداً إلى الدور التاريخي للفكر في قيادة حركة التطور والتقدم.

المراجع والمصادر

- ١- أنظر: محمود إسماعيل: الخطاب الأصولي المعاصر - الآليات والقسمات، القاهرة، ١٩٩٥.
- ٢- محمود أمين العالم: الوعي والوعي للزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٢٢٣.
- ٣- نفسه، ص ٢٣٤.
- ٤- لا تزال الدراسات العربية في مجال "المستقبلات" في طور "المراهقة" بإستثناء الجهود الجادة للمفكر العربي المغربي "المهدي المنجرة".
- ٥- راجع في هذا الصدد، كتابات عبد الله العروى ومحمد عابد الجابري، وطبيب تيزيني، وحسين مروة، وحسن حنفي وصاحب هذه الدراسة.
- ٦- نذكر في هذا الصدد بمشروع إشراف المستقبل العربي الذي إضطلع به "مركز دراسات الوحدة العربية"، كذا جماعة صلاح البيطار في باريس التي وثقت عقب مولدها لأسباب لا محل لذكرها الآن.
- ٧- أنظر: كمال عبد اللطيف: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ص ١٠، بيروت ١٩٩٢.
- ٨- عن أسباب هزال البورجوازية في العالم الإسلامي، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج ٢، مجلد ١، ص ٢٣٤ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٨١.
- ٩- أنظر: حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ص ٤١٣، الإسكندرية ١٩٩٧.
- ١٠- أنظر: محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، ص ١٧، ١٨، بيروت ١٩٨٠.

- ١١- حسن حنفى: المرجع السابق، ص ٤٢٦.
- ١٢- أنظر: جابر عصفور: أنوار العقل، ص ٢١، القاهرة ١٩٩٦.
- ١٣- نفسه، ص ٢١.
- ١٤- نفسه، ص ٢٢.
- ١٥- محمود إسماعيل: إخوان الصفا، رواد التنوير في الفكر العربي، ص ١١٩ وما بعدها، المنصورة ١٩٩٦.
- ١٦- جابر عصفور: المرجع السابق، ص ٣٢.
- ١٧- نفسه، ص ٣٤.
- ١٨- أنظر: محمود إسماعيل: مقالات في الفكر والتاريخ، ص ٢٢ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٧٩.
- ١٩- نفسه، ص ٢٢.
- ٢٠- فيلالى السايح: التاريخ في نظر الأمم والشعوب قديماً وحديثاً، مجلة "التراث" نوفمبر ١٩٩٥، الجزائر، ص ٨١.
- ٢١- نفسه، ص ٨٤.
- ٢٢- فرنسواز ميشو: تعليم تاريخ الإسلام - لماذا، وكيف؟، مجلة "كراسات تربوية"، عدد ٢٤٨، تونس ١٩٨٦، ص ١٢٥.
- ٢٣- نفسه، ص ١٢٦.
- ٢٤- أنظر: أحمد سليم سعيدان: مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، ص ٥، الكويت ١٩٨٨.
- ٢٥- أنظر: على فهد الزميع: عوامل البناء والهدم في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٣، الكويت ١٩٩٥.
- ٢٦- نفسه، ص ١٦ وما بعدها.
- ٢٧- نفسه، ص ٢٣.
- ٢٨- نفسه، ص ٢٤.

- ٢٩- نفسه، ص ٢٢.
- ٣٠- نفسه، ص ٢٧ وما بعدها.
- ٣١- نفسه، ص ٣١ وما بعدها.
- ٣٢- نفسه، ص ٤٥.
- ٣٣- أنظر: محمد أركون: من الإجهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٢٧، بيروت ١٩٩١.
- ٣٤- نفسه، ص ١٤.
- ٣٥- أنظر: محمد البهي: الفكر الإسلامي في تطوره، ص ٤٠٣، القاهرة ١٩٧١.
- ٣٦- نفسه، ص ١٧.
- ٣٧- أنظر: محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ص ٢١٠، وما بعدها، القاهرة ١٩٩٦.
- إذ ذهب هؤلاء أن العودة إلى الماضي تتطوى على الية مرجعية لتبرير الحاضر والمستقبل، أي أن التراث عندهم "بمثابة الحضور المقدس للأب الذي لا يمكن أن يكون الإبن صورة شائنة منه مهما سعى، ولهذا فلا بد من قتل الأب ليتحرر الإبن من سلطان الأب ويؤكد ذاته. يسم الأستاذ العالم هذا الاتجاه بالقول بالقطعية المعرفية التي تعد مقولة لا تاريخية. ويأخذ العالم على هؤلاء نظرتهم الخاطئة إلى الفكر من مفهوم فرويدى، أو بالأحرى معزولاً عن بنية الواقع. المرجع السابق، ص ٢١٣، وما بعدها.
- ٣٨- راجع في هذا الصدد مشروعنا "موسولوجيا الفكر الإسلامي" الذي يتمحور حول التأريخ للفكر العربي الإسلامي من خلال الصراع بين البورجوازية والإقطاع.
- ٣٩- محمد البهي: الفكر الإسلامي في تطوره، ص ٣٧ وما بعدها.

٤٠- عن مزيد من الخصائص الإيجابية للحضارة العربية الإسلامية، راجع

محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص ٢١ وما

بعدها، الكويت ١٩٨٩.

٤١- أنظر: محمود إسماعيل: فرق الشيعة، ص ٢٩ وما بعدها، للقاهرة،

١٩٩٥.

٤٢- عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود إسماعيل: مذهب ابن تومرت

بين الوحدة الأيديولوجية والتوحيد السياسي، بحث في كتاب "فكرة

التاريخ بين الإسلام والماركسية"، ص ١١٩ وما بعدها، للقاهرة

١٩٨٨.

٤٣- أنظر: ما كتبه جورج طرابيشي: في كتاب: "نقد العقل العربي"،

بيروت ١٩٩٦.

٤٤- راجع: محمود إسماعيل: إخوان للصفا، المنصورة ١٩٩٦.

المحتويات

٥	مقدمة
	القسم الأول
٧	قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر
٩	نقد نقد العقل العربي.
٢٣	النص / السلطة / الحقيقة
٣٧	الاستلاب والارتداد
٤٥	التفسير الماركسي للإسلام
٦١	الفكر العربي بين الخصوصية والكونية
	القسم الثاني
	دروس في الهرمينيوطيقا التاريخية
٩٣	تفسير التاريخ بين فرويد ومارعى
١٠٩	منحنيات التحول والثبات في الفكر المعرفي في العصور الوسطى
١٢١	نظرية الطغيان الشرقي بين التفسيرين النفسي والاجتماعي

صدر عن الدار

- ١ - الديمقراطية والدولة فى العالم العربى
٨,٠٠ تيموثى ميتشل
- ٢ - الانفتاح وتغيير القيم
٢٠,٠٠ أحمد أنور
- ٣ - معضلة الاقتصاد المصرى
١٢,٠٠ د. جلال أمين
- ٤ - من يبيع مصر؟
٩,٧٥ د. رفيق حبيب
- ٥ - الالتزام عند الكتاب المصريين
١٠,٠٠ د. سهام هاشم
- ٦ - مواجهة الأزمات
١٢,٠٠ عثمان عثمان
- ٧ - محاولات تهويد الإنسان المصرى
٥,٠٠ د. مدحت أبو بكر
- ٨ - أوروبا وتدمير الآخر
٤,٠٠ توماس ماستنك
- ٩ - لحن الصباح
٤,٢٥ محمد ناجى
- ١٠ - الإمام البخارى محدثا وفقهيا
٢٠,٠٠ د. الحسينى عبد المجيد
- ١١ - أبواب الفرج
١٠,٠٠ د. السيد محمد العلوى
- ١٢ - الحريق وعلوم الكيمياء
٧,٠٠ كمال عبد المقصود
- ١٣ - قف.. تلك فاتحة والنوى
٦,٠٠ فوزى صالح
- ١٤ - الخطابة وإعداد الخطيب (مجلد)
٣٠,٠٠ د. عبد الجليل شلبى
- ١٥ - تصورات فى الدعوة والثقافة الإسلامية
٢٠,٠٠ د. عبد الرؤف شلبى
- ١٦ - أضواء على طريق العودة إلى الإسلام
٥,٠٠ د. أحمد خليل
- ١٧ - الشعر الصوفى
١٠,٠٠ د. وفاق سليطين
- ١٨ - الإعلام التربوى
٥,٠٠ د. محى الدين اللاذقانى

- ١٩ - مختار الصحاح الرازى ١٥,٠٠
- ٢٠ - تنظيم المجتمع - النظرية والتطبيق عبد الحليم رضا ١٥,٠٠
- ٢١ - دفاتر العنف المقدس غويتيسولو ١٠,٠٠
- ٢٢ - خطاب الأفندية الاجتماعى ز. لويمان ٤,٠٠
- ٢٣ - عيناك محميتان للتوارس فاروق خلف ٧,٠٠
- ٢٤ - يؤس المصالحة عبد العال الباقورى ٢٠,٠٠
- ٢٥ - المسلة - رواية نبيل سليمان ٨,٠٠
- ٢٦ - الخطاب النقدى عند المعتزلة د. كريم الوائلى ١٢,٠٠
- ٢٧ - صورة العرب فى الغرب د. عزة عزت ١٥,٠٠
- ٢٨ - التحضر الرث والتطور الرث د. شحاته صيام ١٢,٠٠
- ٢٩ - تأشيرة خروج من الخليج ليجرى فؤاد
- ٣٠ - قراءات نقدية فى الفكر العربى محمود إسماعيل
- المعاصر ودروس فى الهرمينيوطيقا التاريخية
- ٣١ - بونايرت والإسلام - بونايرت والدولة اليهودية ترجمة يشمير السباعى
- ٣٢ - الأحكام التقويمية فى الجمال والأخلاق د. رمضان الصباغ

طبع بالمركز المصرى للدراسات
الاسلاميه

تليفون : ٥٨١٥٦٠٧

قراءات نقدية فى الفكر العربى المعاصر

ودروس فى «الهرمينىطيقا التاريخيه»

يعالج الكتاب موضوعين هامين وثيقى الصلة، حيث يجمع بينهما منهج المؤرخ - المفكر الدكتور / محمود إسماعيل الذى عرف بإسهاماته المثيرة للحوار، سواء فى مجال التاريخ أو فى الفكر. ذلك المنهج الذى يقرأ الفكر فى إطار خلفيته التاريخية.

يتمثل الموضوع الأول فى قراءة نقدية لبعض أعمال المفكرين العرب المعاصرين، مقدما فى هذا الصدد نماذج معبرة عن سائر التيارات والاتجاهات الفكرية المعاصرة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، كاشفاً بذلك عن منطلقاتها الفكرية ومناهجها وغاياتها، وموضحاً أوجه القصور المنهجى والمعرفى فى آن، تأسيساً على قناعة المؤلف بأن سائر هذه التيارات جميعاً إنطلقت من أرضية واحدة لواقع يعارك أزمة.، إنعكست بدورها على الفكر الذى هو لذلك «فكر أزمة» على حد قوله من تجليات هذه الأزمة «القصور المنهجى»، خصوصاً فى مجال القراءة والكتابة والتحليل والتفكيك، ومن ثم فى مجال التأويل والتفسير والتنظير من أجل تجاوز هذا «القصور المنهجى» قدم مفكرنا دروساً أساسية فى «المسألة المنهجية»، خصوصاً فى حقل الدراسات التاريخية، تجمع بين البعدين النظرى والتطبيقى فى آن، مستهدفاً من ذلك التنوية والتنبيه إلى أهمية وخطورة دراسة الفكر فى سياق صيرورته التاريخية، وهو المنهج الذى عول عليه فى حقل دراسته للتاريخ والفكر الإسلامى الوسيط والحديث والمعاصر.

١٣ أ شارع إسلام - حمامات القبة
القاهرة

ص.ب. ٥٧٤٠ هليوبوليس غرب
ت: ٢٥٦٢٢٦٨



التوزيع بدولة الامارات ودول الخليج

مكتبة الثقافة الجديدة

أبوظبى ص.ب. : ٣٥٧٠

ت: ٣٢٥٣٩٩